



EL GÉNERO y LO SIMBÓLICO

LA CONSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA IDENTIDAD FEMENINA



ESTELA SERRET

EL GÉNERO Y LO SIMBÓLICO. LA CONSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA IDENTIDAD FEMENINA

ESTUDIOS DE GÉNERO

INSTITUTO DE LA MUJER OAXAQUEÑA IMO

[EL GÉNERO Y LO SIMBÓLICO.

LA CONSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA IDENTIDAD FEMENINA]

EL GÉNERO Y LO SIMBÓLICO

La constitución imaginaria de la identidad femenina



Estela Serret Bravo



El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina, fue publicado por el Instituto de la Mujer Oaxaqueña del Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, en la colección «Instituto de la Mujer Oaxaqueña Ediciones», serie Estudios de Género

ULISES RUIZ ORTIZ
Gobernador Constitucional del Estado de Oaxaca

NORMA REYES TERÁN
Directora General del Instituto de la Mujer Oaxaqueña

COORDINACIÓN EDITORIAL
Claudia Guichard, Fidel Luján

DISTRIBUCIÓN
Claudia Guichard Bello, Anel Flores Cruz

DISEÑO
Taller 13

Ilustración de portada: Héctor Carranza Mejía

ISBN 970-654-840-8

Eucaliptos No. 422. Colonia Reforma. CP 68050. Centro, Oaxaca.
Tel. 01 951 515 22 52
http://www.imo.org.mx

ISBN de obra completa: 968-5799-04-0
ISBN de obra relacionada: 968-5799-07-5

Impreso en Oaxaca, México

Este libro se terminó de imprimir en septiembre de 2006 en Oaxaca, México, en los talleres de COMERSA., sita en San Martín, Oaxaca, Oax. El cuidado de la edición estuvo a cargo de LLUVIA OBLICUA EDICIONES.

396
S488G

Serret, Estela
El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina / Estela Serret - - Oaxaca, México : Instituto de la Mujer Oaxaqueña, 2006.
172 p. : 23 cm - - (Colección Instituto de la Mujer Oaxaqueña Ediciones: serie Estudios de Género).
ISBN: 968-5799-07-5
1. Mujeres – Condiciones sociales
2. Identidad de género
3. Poder (Ciencias Sociales)
4. Mujeres – Historia
5. Feminismo

Índice



PRÓLOGO DE LA PRESENTE EDICIÓN

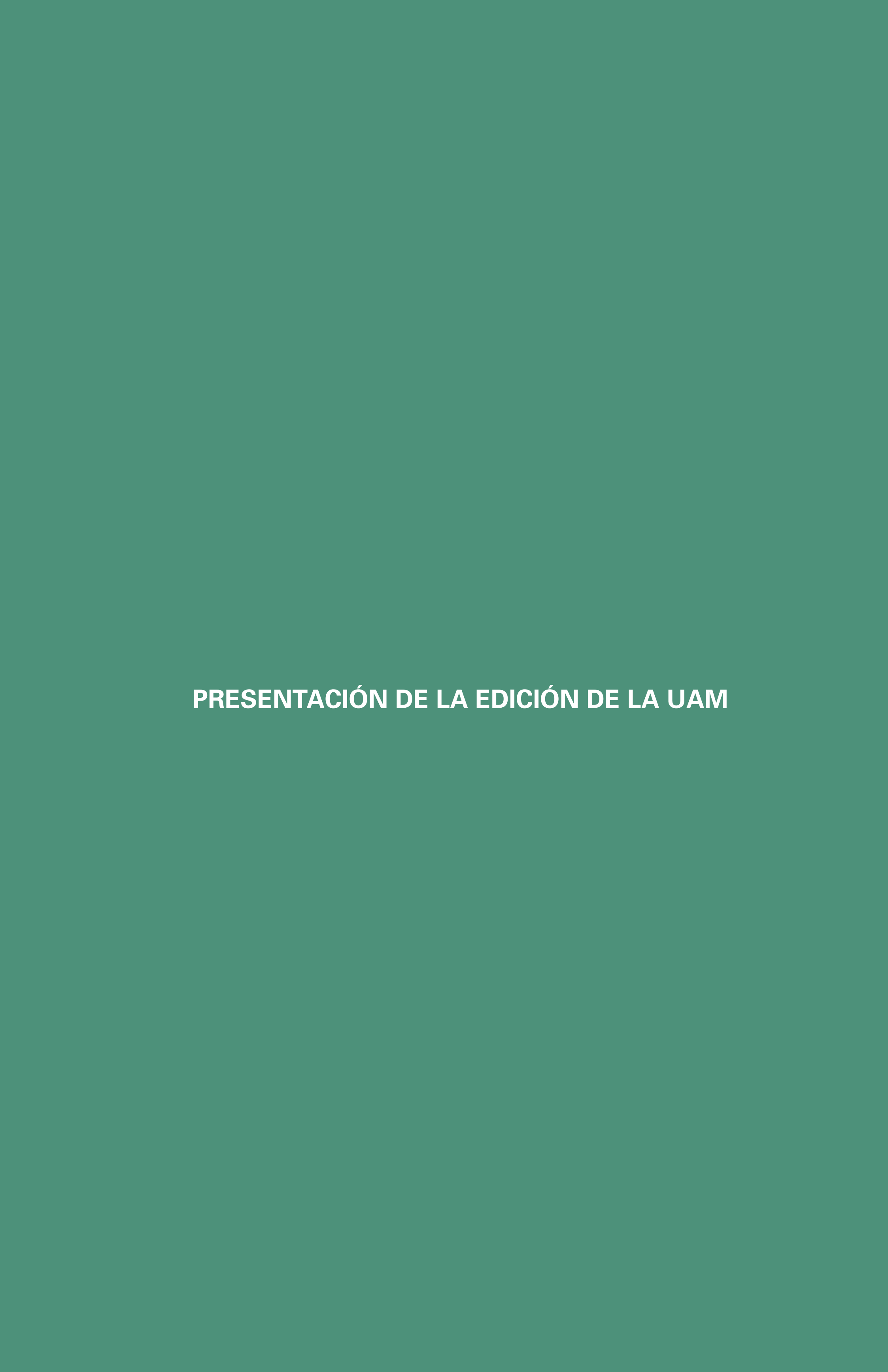
La colección Instituto de la Mujer Oaxaqueña Ediciones, en su serie Estudios de género, acierta al conseguir la inclusión de uno de los títulos cimeros de Estela Serret, El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina, publicado en 2001 por la Universidad Autónoma Metropolitana.

Este libro ha sido para innumerables lectoras y lectores en nuestra lengua una poderosa vía de acceso reciente a una de las discusiones más vívidas del llamado feminismo histórico, el «problema de la subordinación femenina», como así lo puntualiza en su presentación la autora.

Fiel al precepto de la verticalidad intelectual, la filósofa no escatima en modestia y califica su esfuerzo de «pequeño libro» escrito con «la ilusión de ofrecer una lectura introductoria» a dicho problema. Pero, cabe hacer aquí un matiz puntual, aunque suene redundante: este trabajo en particular representa un hito para las discusiones académicas serias hoy por hoy, en México y más allá de nuestras fronteras, acerca del problema toral del feminismo: por qué y en qué momento, cuándo y por quiénes y desde cuándo ocurre la subordinación femenina. Es decir, ha conseguido poner en nuestro contexto la necesaria discusión del poder patriarcal, su génesis, la política de ese poder y la sumaria consecuencia que significa e implica para el movimiento feminista ignorarlo.

La lógica interpretativa esclarecedora de la realidad de que se vale Estela Serret está decantada con las herramientas conceptuales características de la razón crítica de la modernidad tardía: la lingüística estructural, la antropología estructural, el psicoanálisis a trasluz del andamiaje instigador lacaniano, y la hermenéutica cultural. Dicho de otra manera, El género y lo simbólico constituye un generoso alegato de raigambre explicativa para quienes ahora tenemos oportunidad de pensarnos parte de una discontinuidad que cuestiona, con sobrada razón, el núcleo de una tradición consagrada por supuestas leyes naturales para justificar la opresión femenina.

Norma Reyes Terán



PRESENTACIÓN DE LA EDICIÓN DE LA UAM

Este pequeño libro se escribió con la ilusión de ofrecer una lectura introductoria al problema de la subordinación femenina. Por ello, en él se abordan diversos temas y conceptos básicos que debieron concatenarse para explicar la propuesta central. De este modo, creemos que también puede ofrecer una lectura introductoria a otros temas de teoría política.

Quiero agradecer al Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco el apoyo que obtuve para escribir este texto, y a Esperanza Palma y Roberto Gutiérrez su soporte intelectual y afectivo.

Estela Serret



INTRODUCCIÓN

EL PRESENTE TRABAJO PROPONE CONSTRUIR UNA EXPLICACIÓN sobre el problema de la subordinación femenina desde una perspectiva de género.

Este propósito probablemente suscite dudas sobre su pertinencia: ¿realmente es necesario "otro" estudio sobre el tema? ¿No ha sido suficiente con la proliferación de textos, ponencias, tratados y discusiones que hemos visto surgir en los últimos veinte años? Creemos que no: particularmente en el contexto mexicano, nos ha parecido importante brindar, a quienes se introducen en los estudios de género, una reflexión teórica que exponga de modo sistemático el recorrido conceptual que nos lleva a pensar la subordinación y la identidad femeninas desde la perspectiva de lo simbólico-imaginario.

En ese sentido, el libro no intenta ser una recuperación detallada de todo lo que se ha escrito sobre el tema, sino, más bien, ofrecer una interpretación del problema que, lejos de tomar al pie de la letra a sus diversas fuentes —si es que esto fuese posible—, las considera como incitaciones y puntos de referencia.

Por otra parte, la importancia del tema no requiere justificación. La abundante literatura sobre el género, elaborada desde las más diversas disciplinas de origen, ha tenido de manera explícita, o no, como centro de sus preocupaciones, el problema de la subordinación femenina. De hecho, los estudios feministas, más tarde llamados "de género", nacieron como tales gracias al impulso de una necesidad política: desmantelar el discurso milenario que justificaba el sometimiento institucionalizado de las mujeres a los varones, aludiendo a la supuesta inferioridad natural de aquéllas.

Según este reputadísimo argumento social, la situación de desventaja comparativa en que las mujeres han vivido desde tiempos inmemoriales, en todas las sociedades conocidas, se debe a que su naturaleza es distinta, inferior a la masculina.

Si no toman parte, más que de modo excepcional, en el poder público, ni lo habían hecho en los mundos del arte y del conocimiento, simplemente se debe, según el pensamiento tradicional, a que su naturaleza se los impide. Del mismo modo, este destino biológico las marca para desempeñar ciertos roles, siempre subordinados, como los de madres y esposas. Etcétera.

El feminismo es la primera corriente ideológica política conocida de la historia que contesta este "axioma" milenario del sentido común, atacando al núcleo que lo sustentó, es decir, objetando que la diferencia sexual sea equivalente a potencialidades desiguales.

El contexto histórico político en que surge esta corriente es, sin duda, propicio a tamaño mentís.

Esa forma particular de estructura social nacida en Occidente, que llamamos moderna, prohijó diversas manifestaciones de un pensamiento crítico que socavó de muchas formas los cimientos de los poderes tradicionales.

Así, el cuestionamiento de las desigualdades "naturales" entre los seres humanos inaugurado por el Proyecto de la Ilustración, con el propósito de desmantelar la supuesta superioridad natural de la nobleza, implicó (aunque no con intención) el señalamiento de otras desigualdades (étnicas, religiosas, de género) que también habían sido asumidas como efecto de la naturaleza o de disposiciones divinas.

El feminismo critica, pues, la desigualdad: indica la existencia de un problema político.

Visualizar la desigualdad entre mujeres y hombres como un problema ha implicado, enseguida, la necesidad de explicarlo. Muchas reflexiones se han aplicado a este propósito aproximadamente desde el siglo XVIII, cuando se generaron dos corrientes opuestas; una pretende explicar la subordinación femenina demostrando, con argumentos científicos e históricos, que se debe a una efectiva inferioridad natural (entendida de diversos modos e, incluso, en ocasiones no llamada por ese nombre) de las mujeres. En esta corriente se

ubican ante todo investigaciones biológicas, antropológicas, psicológicas, médicas, de “ciencias de la conducta”, etc., que procuran mostrar cómo la configuración física de mujeres y hombres determina la asignación social de roles para cada género.

Por lo general estas investigaciones tienen un carácter reactivo. Es decir, sus argumentos quieren proporcionar bases científicas a la tesis de la relación natural entre cuerpo y desigualdad, frente a la crítica moderna (feminista) que cuestiona la “naturalidad” de la subordinación femenina.

En este sentido, esos estudios han transitado desde esfuerzos por demostrar que las mujeres sí son inferiores a los hombres por naturaleza, hasta aquellos, producidos a partir de este siglo, que de modo progresivo sus argumentos derivan en demostrar que el carácter diferenciado por géneros –en el que supuestamente se basaría la distribución social de roles–, está escrito en la estructura genética diferenciada por sexo. Así, se producen razonamientos del tipo: las mujeres, que por naturaleza son más emotivas, pasivas y sensibles que los hombres, resultan más aptas para las artes, el espacio privado y la educación de los hijos, que aquéllos quienes, en contraste, están orientados por su genética a la agresividad, a la inteligencia, a la rudeza, etc., cualidades que los hacen competentes para mandar y manejarse en el espacio público.

A pesar de que, en sus nuevas modalidades, estos estudios utilizan un estilo “no evaluativo” (es decir, no afirman que las mujeres deben ser subordinadas por poseer esas cualidades), reafirmar la correspondencia “natural” entre géneros y espacio público o privado implica, por deducción, aceptar la naturalidad –léase inevitabilidad– de la dominación masculina, en la misma medida que lo público domina a lo privado.

En contraste, la respuesta compuesta por los estudios de género parte del supuesto contrario, es decir, que nada en la constitución física de los seres humanos autoriza la

dominación de unos sobre otros: ni en términos de género ni en términos de raza, u otra desagregación similar. Por tanto, esta corriente incluye estudios que han debido dirigirse en dos sentidos; por un lado, a demostrar desde la biología, la antropología, la psicología, la medicina, etc., que las diferencias físicas entre géneros no tienen por qué implicar ni la desigualdad social ni la asignación de roles, y, por otra parte, a explicar por qué tal subordinación ha sido producida socialmente.[1]

Esta clase de reflexión es la que define el sentido del presente trabajo. Consideramos que las enormes aportaciones en este campo, desarrolladas en los últimos años, han permitido enriquecer profundamente la complejidad del conocimiento de uno de los conflictos políticos y humanos más importantes de nuestro tiempo, de modo que hoy podemos formular este problema a modo de una explicación[2] causal.

---

1 Al parecer esta segunda corriente ha tenido bastante más impacto social que la primera por diversas razones, algunas de las cuales son objeto de este estudio. Esto se evidencia, entre otras cosas, por la progresiva moderación con que los análisis de la primera corriente se refieren a las desigualdades biológicas. Si observamos, por ejemplo, las consideraciones sobre el tema hechas por E. Durkheim (1993) en el siglo pasado cuando, apoyándose en datos arqueológicos, deducía del menor tamaño del cráneo femenino (Durkheim, 1993:65-69) la incapacidad de las mujeres para desarrollar un pensamiento abstracto, es claro que contrasta en cuanto al lenguaje y las apreciaciones valorativas con los recientes estudios estadounidenses sobre la relación entre los hemisferios cerebrales y el desarrollo de aptitudes diversas entre los géneros que, según concluyen los investigadores, muestran la natural disposición de las mujeres al espacio privado y de los hombres al espacio público. En estos últimos trabajos, a diferencia del primero, se pone especial cuidado en no menospreciar, sino, más bien, sublimar, las actividades y aptitudes "femeninas por naturaleza". La literatura al respecto es amplia; para una referencia a los más famosos trabajos de los 50 y 60 y su respectiva crítica, véase (Oakley, 1972); para una revisión más contemporánea (Haraway, 1981), (BGSG, 1988) y (Vetterling-Braggin, 1992).

2 Es importante aclarar que distinguimos explicación de descripción. Este último término nos parece poco pertinente, dada su raigambre positivista,

En sus inicios, la entonces llamada teoría feminista retomó la lógica marxista para explicar la subordinación femenina. En ese tenor se recuperaron las tesis de Engels (a su vez apoyadas en las investigaciones antropológicas de Bachofen) que atribuían a la propiedad privada la causa de este fenómeno.

Esta hipótesis, que sostuvo durante mucho tiempo los trabajos teóricos feministas, terminó por mostrar sus limitaciones al revelarse como un supuesto, un axioma, más que como una explicación.

En efecto, la idea sostenida en «El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado» es que la sociedad primitiva se regía por un matriarcado (según deduce Bachofen, de la sucesión matrilineal existente en estas sociedades) en el cual la herencia transitaba de madres a hijas e hijos, y que este orden vino a romperse por causa del surgimiento de la propiedad privada y de la posesión de esclavos:

> Con arreglo a la división del trabajo en la familia de entonces correspondía al hombre procurar la alimentación y los instrumentos de trabajo necesarios para ello; consiguientemente, era, por derecho, el propietario de dichos instrumentos (...) Por tanto, según las costumbres de aquella sociedad, el hombre era igualmente propietario del nuevo manantial de alimentación, el ganado, y más adelante, del nuevo instrumento de trabajo, el esclavo. (...) Así, pues, las riquezas, a medida que iban en aumento, daban, por una parte, al hombre una posición más importante que a la mujer en la familia y, por otra parte, hacían que naciera en él la

---

para hablar del tipo de conocimiento que se produce en Ciencias Sociales. Según lo entendemos, la explicación implica la intervención del conocimiento en la construcción misma del objeto que se estudia; podemos señalar generalmente tres tipos de explicación social: causal, funcional e intencional (Elster, 1986:171). Aquí estamos pensando en el primer tipo, según lo define Van Parijs (1981), subrayando el hecho de que ningún tipo de explicación en Ciencias Sociales puede hacer abstracción del carácter intencional de la acción social.

> aspiración de valerse de esa ventaja para modificar en provecho de sus hijos el orden de herencia establecido (Engels, 1955:213-214).

Cómo se produce el tránsito del matriarcado al patriarcado, es decir, cómo los hombres ganan esta batalla, eso no es explicado por Engels, pero, dice, aunque no haya evidencia histórica que nos informe sobre la manera en que se suscitó esta "revolución", lo cierto es que se produjo.

Los efectos provocados por esta tesis sobre la conceptualización feminista de la desigualdad entre géneros fueron poderosos y duraderos.[3] Entre ellos, conviene citar esquemáticamente los que siguen:

1) La explicación de Engels, proponiéndoselo o no, conduce a una simplificación histórica en los más difundidos intérpretes marxistas (y desde luego, en las feministas) que termina por identificar «propiedad privada» con «propiedad privada de los medios de producción». En otras palabras, los estudios feministas y sus propuestas políticas parecen identificar «opresión de la mujer» con «capitalismo», llegando en el extremo de ignorar la existencia de la subordinación femenina en (todas) las sociedades no capitalistas, amén del hecho palpable de que tal subordinación sólo ha sido cuestionada como tal en las sociedades de libre mercado. Durante décadas, las propuestas políticas del feminismo, apoyadas en estas tesis, operaron con el supuesto básico de que la abolición del sistema capitalista era condición necesaria (y, en ocasiones, se afirmaba que también suficiente) para la "liberación" femenina.

---

3 Abordamos detalladamente la relación entre feminismo y marxismo, así como sus consecuencias teóricas y políticas en: «Feminismo y marxismo; problemas y perspectivas», tesis de Licenciatura en Sociología, inédita, UAM-Azcapotzalco, México, 1986. También, una visión sintetizada de este mismo asunto se trabaja en Serret, Alfie, García, 1991.

2) Al recuperar la explicación de Engels sobre el papel de la propiedad privada en el origen de la subordinación femenina, se mantuvo una lógica economicista en toda consideración del problema. El análisis feminista se inscribió entonces en la corriente más determinista del marxismo, lo cual se tradujo en poco tiempo en un agotamiento de las respuestas y problemáticas abordadas. Por ejemplo, se repitieron hasta el cansancio tesis que explicaban la subordinación femenina por la funcionalidad de su existencia al sistema capitalista,[4] en la medida que permite reproducir gratuitamente la mano de obra.

Ante la creciente evidencia de las limitaciones implicadas en esta lógica interpretativa, los estudios sobre el problema comenzaron a basarse en otras fuentes de explicación.

Desde la nueva perspectiva se recuperaron las modernas investigaciones antropológicas que, entre otras cosas, desmontan los argumentos de Bachofen (y muchos otros) sobre la existencia de supuestas sociedades matriarcales. En realidad, como trataremos en otra parte de este trabajo, el que ese investigador dedujese matriarcado de matrilinealidad forma parte de un mito ancestral de las sociedades patriarcales sobre un supuesto pasado en que gobernaron las mujeres.

El hecho de que la herencia y el clan sean transmitidos por la madre, no significa que el poder público —político y religioso en términos actuales— lo tuviesen las mujeres. En esas sociedades el marido no gobierna en la familia, pero sí lo hace el hermano de la madre o algún otro varón emparentado con ella. La matrilinealidad tampoco implica —y esto es lo que más importa, según veremos, para los efectos de la subordinación— que la valoración de lo femenino sea superior a la de lo masculino en estas sociedades, lo cual

4 Para una reflexión sucinta de la manera como el marxismo ha utilizado la explicación funcional, y las consecuencias de este uso, véase Elster, 1986:158-170.

se evidencia en los sistemas de prestigio que, también aquí, consideran importantes las actividades desempeñadas por los hombres y devalúan las que realizan las mujeres.

Los datos, que la antropología (y muy destacadamente la antropología feminista) aporta hoy, también desmienten que haya una distribución universal del trabajo social. Se ha descartado entonces la idea de Engels acerca de que, en todas las sociedades llamadas "primitivas", los hombres se ocuparon de proveer el sustento, cuidar el ganado, etc., mientras a las mujeres les correspondieron las "labores domésticas" –no especificadas por Engels–. Por el contrario, hoy sabemos que si en una sociedad de este tipo (a las que en adelante llamaremos "sin escritura") las mujeres tejen canastas, mientras los hombres recolectan frutos, en la vecina estas actividades pueden corresponder a los géneros invertidos. Sin embargo, en ambas, la actividad desempeñada por los hombres será prestigiosa socialmente, mientras que la adjudicada a las mujeres se considerará "más fácil" y de menor importancia.

Desde la nueva perspectiva se piensa, pues, que no pueden seguirse sosteniendo como explicaciones de la subordinación femenina ni las tesis biologicistas que atribuyen a las diferencias corporales y genéticas entre géneros la asignación "natural" de roles sociales,[5] ni la tesis de origen marxista que concibe a la subordinación social femenina como efecto de la instauración de la propiedad privada.

Para desmarcarse de dichas tesis, esa "corriente" (que dista mucho de ser unívoca) se ha basado en lo fundamental en la elaboración de la categoría de género.

---

5 Por decirlo rápidamente, la genética no explicaría la necesidad de que las mujeres tejan canastas en unas sociedades y los hombres lo hagan en otras, ni que en unas partes las mujeres sean delicadas y les guste adornarse, mientras en otras partes sean agresivas y austeras. Y explica todavía menos por qué, en unos y otros casos, "lo propiamente femenino" se considera de menor valía que lo "masculino".

Con este concepto, el cual se distingue del concepto sexo, se quiere indicar precisamente el carácter construido y no natural de los comportamientos, personalidades, aspiraciones y roles, atribuidos a lo que socialmente se caracteriza como "hombres" y "mujeres".

La evidencia de que el género es una construcción cultural que sólo en principio (y no de manera necesaria) se encuentra asociada a la configuración fenotípica de las personas, la proporcionan múltiples datos de las disciplinas antes citadas, básicamente de la antropología, del psicoanálisis y de la sociología y psicología conductuales.[6]

Aunque son muchas y diversas las fuentes que nutrieron a esta corriente en la formulación tanto de la categoría de género como de la peculiar perspectiva que ella permite, no podemos dejar de citar la obra de Margaret Mead como una de las provocaciones más productivas en este terreno.

A través de sus estudios sobre los roles, actitudes y personalidades diferenciados de hombres y mujeres en tres sociedades distintas, Mead encuentra que no es posible sostener la idea de que las definiciones de lo femenino y lo masculino proceden del cuerpo y la naturaleza. Con todo y que los trabajos de esta autora padecen de una visión occidentalizada —que incluye prejuicios sobre lo que "debe ser" lo femenino y lo masculino— su investigación sobre sexo y temperamento, en tres sociedades no occidentales, conduce a conclusiones que podemos centrar forzadamente en dos grandes puntos:

---

6 En atención a la abundancia de literatura sobre el tema y a que estas tesis hoy son bastante conocidas, nos limitaremos a resumir en pocas líneas aquellas partes de esta argumentación que resulten indispensables para la coherencia del razonamiento que queremos exponer. Citamos también algunos de los textos clave en los que se aborda este problema, por ejemplo Lamas, 1986, los artículos contenidos en Harris y Young, 1979, y en Ramos Escandón, 1991. Trabajamos los argumentos antibiologicistas y las posibilidades abiertas por la categoría de género, en Serret, 1989 y 1992.

1) En las sociedades occidentales —como en las demás— no pueden pensarse los términos femenino y masculino y, en consecuencia, lo que significa ser mujeres y hombres, si no es a través de rasgos de personalidad y labores sociales asociadas a ellas y ellos. En todos los casos, tales actitudes y actividades parecen definir el ser y el deber ser de las personas necesariamente, porque se supone que forman parte de la naturaleza biológica de los seres humanos. Así, para nuestra cultura, se considera que rasgos como la pasividad, la delicadeza o la coquetería, por ejemplo, son de modo natural definitorios de la femineidad y las mujeres, mientras que la rudeza, la actividad y la sobriedad son características inscritas genéticamente en los hombres.

    En su investigación Mead descubrió con sorpresa que, por ejemplo, las características antes citadas aparecían "invertidas" por género entre los Tchambuli, y eran distribuidas por igual entre mujeres y hombres en las tribus Arapesh y Mundugomor, adaptadas todas al esquema "masculino" o "femenino", respectivamente (Mead, 1982).

    A partir de estos y otros estudios de Mead, así como de muchísima otra información antropológica y psicoanalítica, es que puede elaborarse la categoría de género en el sentido de construcción cultural, ya antes referido.
2) En todas las sociedades estudiadas por Mead, la definición de femenino y masculino, a partir de sus actividades y características, se supone, al igual que en Occidente, necesaria e impuesta por la naturaleza. En este sentido, se abre un problema adicional para los estudios de género, que consiste en explicar por qué lo construido aparece como natural. Es en este punto donde se inicia la discusión sobre la construcción de identidades.

El concepto de género redimensiona la pregunta por la subordinación femenina e implica el planteamiento de nuevos problemas, que van desde la indagación acerca de la

forma como operan las relaciones socioculturales en su nivel más general, hasta la manera como las identidades particulares se construyen y actúan desde una distinción primaria por género.

En este sentido, los estudios de género implican una interdisciplinariedad en un sentido particular, que refiere más a la recuperación de una lógica compartida por diversas disciplinas, que a la confusión de los problemas y cortes analíticos distintivos de cada una.

A pesar de las muchas aportaciones a la comprensión de las relaciones de poder que existen entre hombres y mujeres, no conocemos un trabajo sistemático que organice ese conocimiento de modo tal que se explique de modo causal la subordinación femenina. O, para decirlo con mayor precisión, las explicaciones que desde la óptica del género se han producido sobre el particular, no nos parecen satisfactorias.

Algunas de ellas son más bien constataciones de la existencia de la desigualdad que demostraciones de la causalidad que la produce. Otras conservan un cierto tono mesiánico, heredero de las primeras investigaciones feministas, las cuales insisten en argumentar la existencia de un pasado originario en que las mujeres fueron socialmente poderosas. En estos casos, se procura también explicar cómo ocurrió que las mujeres perdieron ese poder.

La intención central de este trabajo es ofrecer una explicación alternativa a esa propuesta. Para ello requerimos, desde luego, exponer con claridad los argumentos y los contrargumentos.

Con ese propósito hemos de plantear cuál es la lógica en que se apoya este análisis, explicar por qué y en qué puntos parece insuficiente, y definir un modo alternativo en que el problema puede formularse y responderse. En esta definición interviene también una manera peculiar de entender los conceptos.

En esa tónica podemos pensar los objetivos de este trabajo en dos planos: el primero involucra la explicación

de un problema teórico político, es decir, de cómo y por qué se estructuran y se reproducen las relaciones de poder entre géneros,[7] las cuales se encuentran institucionalizadas en cualquier sociedad conocida.

En este tenor, defenderemos la tesis de que existe una cierta “necesidad” de la subordinación femenina en lo que denominaremos las estructuras culturales tradicionales y, en el mismo sentido, pretendemos explicar por qué la modernidad ha propiciado (posibilitado) el quebrantamiento simbólico —y práctico— de esa relación desigual entre los géneros.

Esta idea toma cuerpo en una particular concepción de la política, la cultura, las identidades y las relaciones de poder, referida a la problemática del género. Así, en un segundo plano, se ubica una cierta toma de posición teórico epistemológica en la perspectiva de los estudios de género.

Esta perspectiva sostiene, pues, que la subordinación femenina se explica a partir de la manera como se construye un orden simbólico tradicional y de cómo se generan en él las identidades. Asimismo, muestra por qué el quebrantamiento de ese orden, a partir de los procesos de racionalización, posibilita el cuestionamiento de la subordinación social de las mujeres y, al mismo tiempo, constituye a esta milenaria relación de dominación en un problema político.

Por ello, el cuerpo principal del trabajo está destinado a explicar, mediante un rodeo en el que se diseña la mencionada toma de posición teórica, cómo la política, en una

---

[7] Cualquiera que sea el sentido en que se produzcan. Como se verá, parte importante de los argumentos que serán defendidos en este trabajo apuntan a sostener que lo femenino ha sido subordinado en toda institución simbólica no moderna. Pero, aún si esto no se reconociese, ninguna tesis afirma la existencia de una «igualdad» públicamente institucionalizada entre masculino y femenino, sino, a lo más, la existencia de una desigualdad en sentido contrario a la que conocemos, en donde se habría valorado como dominante a lo femenino. Trataremos de sostener en el cuerpo del trabajo por qué, desde una definición moderna de lo político, estas relaciones de poder deben calificarse como políticas, en tanto que se encuentran en la base de toda organización pública.

cierta acepción, es una realidad moderna, y cómo, en esa medida, la subordinación femenina, pese a haber significado el ejercicio efectivo de un poder durante milenios, sólo en la sociedad moderna se transforma en un problema público, es decir, político. En este proceso, que implica simultáneamente un distanciamiento de otras maneras de concebir el problema, ensayamos una definición particular de la cultura, lo político y las identidades, en el marco de la oposición entre tradición y modernidad. Estos propósitos (dos niveles de un mismo objetivo) se trabajan en dos partes: la primera está dedicada a exponer el problema en un nivel teórico abstracto. En él planteamos algunas definiciones básicas que pretenden tomar partido y fijar así una cierta posición epistemológica, que enfatiza la problematización de los temas que nos competen. En la segunda parte, avanzamos hasta un nivel teórico analítico, el cual nos permite acercarnos con una mirada, más compleja que en la primera parte, a observar la red de elementos con que se conforman las relaciones causales que nos interesa destacar. Finalmente, en las conclusiones, apuntaremos algunas consideraciones sobre las posibles tendencias que se perfilan en Occidente para las relaciones de poder entre los géneros, a partir de las premisas que el mismo trabajo sugiere.

Como una última consideración, debemos, al menos, señalar que, si bien este libro recurre de manera importante a fuentes privilegiadas del llamado “posestructuralismo”, la lectura que se hace de ellas implica diferencias notables con respecto a una importante corriente del feminismo francés —y, más recientemente, norteamericano— que también les tiene como referencia; aludimos sobre todo a la obra de Luce Irigaray y sus seguidoras, quienes, pese a trabajar el problema de la identidad femenina inspiradas en autores como Lacan, Foucault y Derrida, siguen un derrotero muy distinto al que aquí tratamos de sintetizar.

A todas luces, esta perspectiva teórico política (abordada en el presente trabajo) se encuentra mucho más cercana del

llamado «feminismo de la igualdad», en polémica con el «feminismo de la diferencia», del cual haremos referencia un poco más adelante en este trabajo.



CAPÍTULO I. DEFINICIONES CONCEPTUALES

1. ORDEN SIMBÓLICO-SUJETO IMAGINARIO

EL CONCEPTO DE CULTURA EN LA EXPLICACIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

LO SOCIAL ES UNA REALIDAD ESPECÍFICA. ESTA ES UNA SENTENCIA anclada en el fondo del pensamiento sociológico desde sus orígenes a nuestros días, pero quizá han sido poco desarrolladas las ideas que se derivan de este supuesto.

La pregunta acerca de en qué consiste esta especificidad tiene alcances sorprendentes, porque nos introduce precisamente en el terreno de las variables que intervienen en la construcción de lo social y en la explicación de cómo se produce este proceso.

Para aproximar una respuesta al cuestionamiento anterior hemos acudido a disciplinas distintas de la sociología y la ciencia política que, sin embargo, se hermanan con ellas en las preocupaciones antes formuladas, y generan conceptos para abordarlas que podemos retomar sin dificultad. Sin embargo, al recuperarlos introdujimos matices importantes motivados por una lectura sesgada desde nuestros intereses, de modo que, tal como se presentan aquí, estos conceptos no son enteramente fieles a los contenidos últimos que adquieren en sus fuentes originales.

Para cumplir este cometido, iniciaremos aludiendo al concepto de cultura.[1]

---

1 Las fuentes a las que acudimos para elaborar una construcción epistemológica de la realidad social, son, de modo fundamental, la lingüística estructural, la antropología estructural de Lévi-Strauss, la lectura lacaniana de la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, y la hermenéutica cultural, recuperada a través de autores como Clifford Geertz, Marshal Sahlins, Cassirer, y otros. Sin embargo, es preciso aclarar que la concepción aquí desarrollada no guarda una fidelidad absoluta al sentido que los autores y corrientes mencionados atribuyen a las categorías que hemos retomado, y por lo tanto, tampoco sería correcto suponer que nos adscribimos al conjunto de las proposiciones y los supuestos en el interior de los cuales

Por principio, cultura es un término que nos habla de un mundo distinto al de la naturaleza. Cultural indica no natural.

Esto, desde luego, puede ser interpretado de muchas formas. De hecho, la versión más común indica que la cultura introduce ciertas modificaciones en la naturaleza, ciertos elementos adicionales, pero, en aras de sostener un supuesto argumento materialista, afirma que esto no puede hacerse sin subrayar que la naturaleza es el sustrato de la cultura. Entre una y otra habría pues, una relación de continuidad.

En contraste con esto, quisiéramos asumir la hipótesis de que la cultura tiene, con respecto a lo natural, una relación de disrupción. Es decir, lo cultural no modifica a lo natural, sino que lo subvierte; cultura es otra naturaleza, y no su consecuencia. Expliquemos por qué.

La diferencia fundamental que existe entre naturaleza y cultura está dada por dos conceptos: orden y significación.

En efecto, lo natural (o, según otra terminología, Lo Real) se caracteriza por su arbitrariedad; por sí mismo no significa nada. La única forma de que algo signifique y tenga un orden particular es que ambos le sean asignados por la cultura. O, sería más correcto decir, por una forma cultural, ya que ciertamente, la prueba más inmediata de la anterior afirmación consiste en constatar que las significaciones atribuidas a un mismo fenómeno varían de una sociedad a otra. Esto hace evidente que los significados no tienen un carácter necesario ni natural, sino que se encuentran en relación directa con un Orden construido gracias al cual cada cosa significa en función de la relación que sostenga con los demás elementos de ese orden.

---

se han generado esos conceptos y su lógica interna. Esto se explica fundamentalmente porque la preocupación que nos motiva y los problemas que de ella se derivan son, en su totalidad, distintos de los que animaron a nuestras fuentes. No obstante, a lo largo de la exposición, citaremos siempre que sea preciso a los autores originales, mientras que el sentido en que sus tesis sean recuperadas estará implícito en la línea misma de nuestra argumentación.

Esto es, la biología, los fenómenos naturales, al ser significados son subvertidos, transformados en otra cosa y, esta "otra realidad", produce efectos reales, de ahí su evidente materialidad. En palabras de M. Sahlins:

> (...) ninguna formación cultural puede ser leída a partir de un conjunto de "fuerzas materiales", como si lo cultural fuese la variable dependiente de una ineludible lógica práctica (...) La forma misma de la existencia social de la fuerza material es determinada por su integración al sistema cultural (...) La naturaleza rige sólo en lo que concierne a la existencia, no a su forma específica (...) la naturaleza es a la cultura lo que lo constituido a lo constituyente. La cultura no es meramente naturaleza expresada en otra forma. Más bien ocurre lo contrario: la acción de la naturaleza se despliega en los términos de la cultura, es decir, bajo una forma que ya no es la propia sino que se encarna en un significado. Esto tampoco es mera traducción. El hecho natural asume un nuevo modo de existencia como hecho simbolizado, y su despliegue y su consecuencia culturales son ahora gobernados por la relación entre su dimensión significativa y otros significados antes que por la relación entre su dimensión natural y otros hechos de esta índole. Todo lo cual ocurre, desde luego, dentro de los límites materiales (Sahlins, 1988:204 y 207).

Es decir, se trata de fundamentar una concepción semiótica de la cultura,[2] desde la cual ésta es comprendida como un entramado de significaciones cuyo "tejido" particular produce las distintas realidades sociales.

Tal concepción no debe, sin embargo, ser confundida con una idea cognitiva de la cultura, que tiende a pensar en ella como en una operación psicológica, ignorando por completo el hecho mismo y el proceso de su significación:

---

[2] Lo cual implica pensar en un tipo de análisis que atienda a la interpretación de las significaciones antes que al pronunciamiento de leyes generales (*cf.* Geertz, 1989:20).

> La cultura, ese documento activo, es pues pública (...) Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es "subjetiva" u "objetiva" (...) está por entero mal planteado. Una vez que la cultura humana es vista como acción simbólica –acción que (...) significa algo– pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas. (...) aquello por lo que hay que preguntarse no es por su condición ontológica. Eso es lo mismo que las rocas por un lado y los sueños por otro: son cosas de este mundo. Aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor (Geertz, 1989:24-25).

Por otra parte, la forma como las significaciones se construyen y se ordenan es siempre a través de símbolos.

Los símbolos pueden ser definidos como vehículos de significaciones y se caracterizan por no ser lo que representan. Para Geertz el término se usa para designar «... cualquier objeto, hecho, acto, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el "significado" del símbolo—» (Geertz, 1989:90).

Este concepto, así utilizado, tiene un origen claro en la lingüística saussuriana, pues es allí donde encontramos la idea de que las significaciones sólo se producen a través de un signo que las porta, gracias al lugar específico que éste ocupa en un sistema relacional. Revisemos esta tesis con un poco de cuidado, tal como se formula en la lingüística estructural.

El principio fundamental de la lingüística moderna es que la lengua forma un sistema, independientemente de su estado histórico o su cultura. Esta construcción sistemática de partes se compone «... de elementos formales articulados en combinaciones variables, según ciertos principios de estructura» (Benveniste, 1989:23). Esto se refiere, en primer lugar, a la estructura del sistema lingüístico, y significa que

una lengua no comprende jamás sino un número reducido de elementos básicos, pero que dichos elementos en sí mismos se prestan a una gran variedad de combinaciones. «Es esto ante todo lo que se entiende por estructura: tipos particulares de relaciones que articulan las unidades de determinado nivel» (Benveniste, 1989:23). Así, cada unidad del sistema se define por el conjunto de relaciones y oposiciones en que participa; se abandona de esta manera la idea de que los datos de la lengua son "hechos objetivos". Por ello, la diacronía, entendida como sucesión de sistemas, se piensa comprendiendo que la relación, gracias a la cual se ven significados los elementos que componen la estructura, se recompone por entero si alguno de ellos es afectado.

En este sentido, el signo lingüístico, entendido como la unidad de estudio de la ciencia del lenguaje, se compone de significante y significado; dos elementos que podrían ser considerados como caras de una misma moneda, pero, el significado que se expresa a través del significante se produce sólo en el contexto de la relación con otros signos lingüísticos.

La importancia de esta idea es doble: por una parte nos indica lo errado de una visión positivista que ve en el signo lingüístico, en su formulación acústica, una forma que ha encontrado el hombre para aprehender una realidad previamente existente a la cual, entonces, sólo se le designa. En contraste, nos motiva a pensar cómo la designación crea realidad al construir sentido. Cuando el lenguaje nombra, inevitablemente delimita, ordena, clasifica y valora; genera significaciones que existen como tales gracias al lugar que ocupan entre otras significaciones; produce, por tanto, una realidad cultural allí donde sólo había naturaleza, que es el reino del sinsentido: «La lengua re-produce la realidad. Esto hay que entenderlo de la manera más literal; la realidad es producida de nuevo por la mediación del lenguaje» (Benveniste, 1989:26).

Cultura y sociedad sólo son posibles por el lenguaje, en tanto que este es expresión máxima de la facultad productora

de la condición humana, la de simbolizar; esto es, la facultad de representar lo real por su signo y así establecer entre ambos una relación de significación.[3]

Casi cualquier cosa puede funcionar como un símbolo: un signo, una imagen, una palabra o cualquier otro elemento de discurso, un animal o su representación, etcétera.

Pues bien, el mundo cultural se construye a partir de significaciones representadas por símbolos, y estos juegan ese papel relacionados con otros en un orden específico. En otras palabras, la cultura es, ante todo, un orden simbólico. Su relación con lo real o natural no es de ninguna manera una relación simple ni directa. Como antes afirmamos aludiendo a la cultura, ésta no puede pensarse en ningún sentido como simple aprehensión de lo real, y esto se debe a la naturaleza del símbolo, entendido como ordenador-constructor de lo cultural:

> El orden esencialmente simbólico sólo puede sostenerse por su propio peso, esto es, no puede ser directamente referido a lo real. De otra parte, el término “orden” designa una dimensión aparte, sólo definida y especificada por medio de sus articulaciones internas. (...) El orden simbólico es un orden tercero, es decir, se organiza entre el sujeto y el mundo real y es posible utilizarlo sin referencia empírica directa (Rifflet-Lemaire, 1981:115).

Hasta aquí hemos tratado de sostener dos supuestos fundamentales; uno, que lo cultural es una realidad específica que sostiene una relación disruptiva con respecto a lo natural, y dos, que esa realidad está construida como un entramado de significaciones que se organizan a través de

---

[3] Es importante aclarar que Saussure utiliza el concepto de signo lingüístico para designar lo que Lévi-Strauss piensa como símbolo. Saussure discreparía de esta terminología, pues para él, el símbolo sí mantiene una relación de similitud generada de manera racional con lo que representa (*cf.* Saussure, 1985).

un ordenamiento simbólico. Ambas ideas tienen a su vez como telón de fondo una concepción peculiar de los términos símbolo, significación y estructura, coincidente en lo fundamental con aquélla elaborada desde la lingüística y la antropología estructurales, y/o la teoría lacaniana.

Así pues, parece pertinente orientarnos enseguida a explicar cómo funciona, en lo general, ese ordenamiento simbólico que es la cultura.

Lo primero que podríamos enunciar como característico es la relación peculiar que existe en el orden cultural entre elementos universales y particulares, cualidad que puede tratarse desde diversas perspectivas.

En efecto, la cultura, según autores como Lévi-Strauss, se evidencia no natural por la artificialidad de los fenómenos que produce y porque, a diferencia de los naturales, aquellos no son, en general, universales, sino que se identifican con la particularidad. Sin embargo, lo que podríamos llamar el límite entre naturaleza y cultura está marcado por fenómenos que comparten ambas características; es decir, que son universales en cuanto a su forma y su función —nivel estructural— pero su artificialidad se revela en lo arbitrario de sus contenidos y en la particularidad de sus expresiones —nivel de contingencia.

En otras palabras, la cultura puede ser vista como un ordenamiento estructurado[4] conforme a ciertos principios

---

4 Parece de primera importancia introducir aquí una aclaración respecto a la forma como está empleado en toda nuestra argumentación el concepto de estructura. Implica, en primer lugar, como decíamos más arriba, citando a Benveniste, la interrelación específica de elementos de un mismo nivel. En este sentido, el concepto no tiene la connotación de origen autocreado ni de transhistoricidad simplista con que a menudo ha sido utilizado. Tampoco resulta excluyente, sino todo lo contrario, de la noción de contingencia. En palabras de uno de los más criticados estructuralistas: «La historia de los historiadores no necesita ser defendida, pero tampoco significa atacarla el decir (...) que además de un tiempo corto existe un tiempo largo; que ciertos hechos pertenecen a un tiempo estadístico e irreversible, y otros a un tiempo mecánico y reversible; y que la idea de

invariantes[5] que se expresa de modos singulares y contingentes.

Los fenómenos "límite" entre naturaleza y cultura son, como decíamos, a la vez universales y arbitrarios. Para ilustrarlos, Lévi-Strauss pone el ejemplo de la prohibición del incesto, que es una regla estructurante porque aparece en toda sociedad, aunque la forma que asume varía radicalmente entre una y otra: la prohibición de sostener relaciones sexuales fuera o dentro del matrimonio con un determinado rango de personas –padres, hermanos, ciertos primos o tíos y/o miembros de un mismo tótem, etc.– puede ir o no acompañada de imposición o sugerencia fuerte de elegir pareja entre otro rango de personas determinado; las restricciones e indicaciones varían en modo, sanción y contenido, razón por la cual es indiscutible su carácter singular y arbitrario, pero el hecho mismo de la prohibición aparece como un elemento estructurante de toda formación social.[6]

En su sentido más general, estos elementos que funcionan como condición de posibilidad estructurante de lo cultural pueden ser distinguidos por las siguientes características:

---

una historia estructural no tiene nada que pueda chocar a los historiadores. Una y otra historia van a la par, y no es contradictorio que una historia de símbolos y de signos engendre desarrollos imprevisibles, aun cuando haga intervenir combinaciones estructurales cuyo número es limitado. En un calidoscopio, la combinación de elementos idénticos produce resultados siempre nuevos...» (Lévi-Strauss, 1987:32).

5 Más adelante nos detendremos a revisar con cuidado cuáles son, según los especialistas, estos principios "inamovibles" y analizaremos con cuidado de qué depende esta aparente invariabilidad, pues la idea toca un punto central de nuestro problema medular.

6 La tesis principal de Lévi-Strauss, respecto a la prohibición del incesto, es que cumple una función básica para garantizar la existencia de las relaciones sociales porque promueve la interdependencia entre grupos diversos al excluir la endogamia restringida, pero ésta no sería su única función, pues no podría entenderse en esa lógica su persistencia en sociedades complejas como las modernas. Para Lévi-Strauss: «(según señalan algunos autores, podría ocurrir que) entre nosotros la institución no desem-

a) Son, por los motivos insistentemente argumentados, ordenadores.
b) Pero este orden no se produce simplemente en el sentido de establecer distinciones de cualquier tipo; la organización de significaciones implica al mismo tiempo la valoración de esos significados, de tal manera que el orden conlleva también juicio y jerarquía (división entre bueno y malo y entre superior e inferior).[7]

En efecto, la organización intrínseca de toda forma cultural nunca deja de establecer calificaciones; de excluir e incluir, de aprobar y prohibir. El que prácticamente todas estas jerarquizaciones y juicios calificativos tengan un fundamento netamente arbitrario, es decir cultural, y no natural, se demuestra en la variación infinita de producción de esas clasificaciones. Por recurrir a los ejemplos antes citados, pensemos en lo mucho que varían de sociedad a sociedad[8] los contenidos precisos que adoptan reglas universales como la prohibición del incesto (cuáles relaciones se prohíben y cómo se sancionan), la división sexual del trabajo (qué actividades se consideran propias de los hombres y cuáles de las mujeres), la definición de los géneros

---

peñara ya ningún papel positivo, y que subsistiera solamente como un vestigio de creencias en desuso, aferradas al pensamiento colectivo. ¿La verdad no será más bien que nuestra sociedad —caso particular dentro de un género más vasto— depende, como todas las demás, en su coherencia y su existencia misma, de una red —infinitamente inestable y complicada entre nosotros— de lazos entre las familias consanguíneas...?» (Lévi-Strauss, 1987:36). En nuestra opinión, el autor no ofrece una salida satisfactoria a este problema; más adelante procuraremos reflexionar otra respuesta posible apoyándonos, en parte, en la concepción psicoanalítica de cultura.

7 La explicación de por qué esta cualidad jerarquizadora y evaluativa es necesaria, la desarrollaremos más adelante cuando abordemos el papel que juega la falta simbólica en la construcción de la cultura y la subjetividad.

8 En beneficio de una mayor claridad, utilizaremos el término cultura para referirnos al sentido amplio y abstracto de orden simbólico, entramado de significaciones, etc., y recurriremos a la noción de sociedad para aludir a la manifestación particular y específica de la cultura.

(qué cualidades se juzgan "naturales" de las mujeres y cuáles de los hombres) y así, otros largos etcéteras.

En síntesis, el tejido de significaciones que construye lo cultural se revela en la coexistencia de elementos universales y arbitrarios que funcionan estableciendo órdenes particulares; clasificatorios, jerarquizadores y evaluativos.

Cuando queremos acercarnos a una explicación de por qué el orden simbólico parece funcionar obligatoriamente de ese modo, nos enfrentamos con la necesidad de abordar la relación, sólo deslindable en términos analíticos, que existe entre sujeto y cultura. Esto es, para comprender cabalmente por qué se considera estructurante —es decir necesaria— la función evaluativa y jerarquizadora de la cultura, debemos proceder a un rodeo explicativo a partir del cual parece ineludible acercarnos a la comprensión de la relación existente entre ser humano y cultura, o, por decirlo más precisos, entre el proceso de constitución de la subjetividad humana y el de construcción de la cultura.

Para ilustrarlo hemos elegido dos tipos de abordaje que consideramos complementarios, correspondientes a la tradición antropológica y a la psicoanalítica.

Desde la primera de ellas, Geertz sostiene que los conceptos de ser humano y cultura sólo pueden ser pensados como parte de un mismo proceso o, por decirlo de otro modo, la constitución de ambos forma parte de una misma operación. Es decir, que más allá de la concepción abstracta sobre el significado de los términos, este autor se apoya en la investigación antropológica para asumir la hipótesis de que el acceso a construcciones simbólicas jugó un papel determinante en la definición morfológica de lo que conocemos como ser humano:

> El período glacial parece haber sido no sólo la época en que se borraron las prominencias sobre las órbitas y se contrajeron las mandíbulas, sino también la época en que se forjaron casi todos aquellos caracteres de la existencia del hombre (*sic*) que son más gráficamente

> humanos: su sistema nervioso encefálico, su estructura social basada en el tabú del incesto y su capacidad para crear y usar símbolos. El hecho de que estos rasgos distintivos de la humanidad surgieran juntos en compleja interacción recíproca antes que en una serie continua, como se supuso durante tanto tiempo, tiene una importancia excepcional en la interpretación de la mentalidad humana, porque esa circunstancia sugiere que el sistema nervioso del hombre no lo capacita meramente para adquirir cultura, sino que positivamente le exige que la adquiera para ser una criatura viable (Geertz, 1989:70).

Así, en opinión de Geertz, la especie humana debe acudir a esquemas simbólicos que suplan la falta de un código genético riguroso y le permitan obtener información clara sobre qué debe hacer y cómo debe hacerlo:

> En lo que se refiere a las estructuras culturales, es decir, a los sistemas de símbolos o complejos de símbolos, el rasgo que tiene aquí para nosotros principal importancia es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información. Por “extrínseco” entiendo sólo que —a diferencia de los genes— están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrolla sus diferentes trayectorias y dejan detrás de sí al morir. Por “fuentes de información” entiendo sólo que ellas —lo mismo que los genes— suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores (...) La extrema generalidad, la condición difusa y variable de las aptitudes innatas (es decir, genéticamente programadas) de respuesta que tiene el hombre significan que sin la ayuda de esquemas culturales sería una criatura funcionalmente incompleta; no ya un mono talentoso que, cual niño infradotado, se hubiese visto privado de realizar plenamente sus potencialidades, sino una especie de monstruo informe, sin sentido de la dirección ni poder de autocontrol, un verdadero caos de impulsos espasmódicos y de vagas emociones. El hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia

> es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad (Geertz, 1989:91 y 96).

Lo que esta idea nos sugiere es pues que los sistemas simbólicos no representan simplemente una opción a la cual acudir, sino que su existencia es condición de posibilidad del ser humano tal como lo conocemos. Hablando en términos muy generales, lo simbólico representa la posibilidad de «dar sentido a la vida» para los individuos humanos quienes, siguiendo la tesis de Geertz, al carecer de un código genético lo suficientemente rígido, recurren a estas fuentes extrínsecas de información no sólo para proporcionar un sentido a las acciones (qué hacer, cómo hacerlo y para qué se hace) sino a la existencia misma, pues la propia definición de la humanidad depende de su inserción en un código de significaciones.

Ahora bien, cuando hablamos de fuentes extrínsecas de información no obstante que sea imposible pensar sistemas simbólicos al margen de las personas ni producidos fuera de ellas, es porque el tejido de significaciones que esos sistemas implican carecería totalmente de eficacia si no apareciese como impuesto desde fuera por una ley suprahumana, que puede ser pensada como un dios, una fuerza mística o una "ley natural". Así, siendo del todo arbitrarias las significaciones producidas por los sistemas simbólicos, se presentan como naturales y eternas para los sujetos construidos por ellas, pues de este modo y sólo así, todas las preguntas tienen una respuesta certera y la existencia particular de cada sujeto asume un "sentido" (en su doble acepción de finalidad y dirección).

Se entenderá entonces cómo, para que esta función se realice, la organización simbólica también debe cumplir un papel de exclusión e inclusión, de diferenciación entre el yo —o el nosotros o nosotras— y el otro u otra, y de prohi-

bición, regla y aprobación, diferenciando las conductas proscritas de las permitidas. A la vez, cada orden simbólico organiza una jerarquía que avala la asociación de lo bueno y lo permitido con lo "mejor que", lo "superior a" y refuerza todas las otras distinciones anteriores.

La lógica misma de la construcción simbólica es binaria; el símbolo representa pares antagónicos y generalmente jerarquizados. Aun cuando la distinción simbólica opere de un modo triangulado, por ejemplo, cada elemento de la tríada representa una oposición binaria a su interior (*cf.* Leach, 1989:63-65). La significación que resulta del entramado simbólico, como consecuencia de esta operación binaria, evalúa y sanciona los elementos de su clasificación.

Quisiéramos complementar esta explicación con la reflexión sobre el mismo tema proveniente del discurso psicoanalítico.

En primera instancia, parece pertinente recurrir a la investigación freudiana realizada en «El malestar en la cultura» y «El porvenir de una ilusión», principalmente, para explicar la relación entre la forma que la cultura asume y el proceso de constitución del sujeto.

Digamos por principio que para Freud:

> (...) la palabra "cultura" designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres (Freud, 1988:51).

Esto nos hablaría del "beneficio" que encuentra la humanidad al establecer lazos culturales, pero aparte de éstos, el autor distingue toda otra serie de elementos "inútiles" que caracterizarían a la cultura,[9] como su aprecio por el

---

9 Como puede suponerse, después de la exposición que hiciéramos más arriba de las tesis de Geertz, al contrario de lo que sugeriría esta idea de

orden, la limpieza, la belleza y las expresiones psíquicas más elevadas como el arte, la religión y la ciencia.

Así, da por supuesto el vínculo entre ser humano y cultura, y aunque no se detiene a explicar su necesidad, sí afirma que la existencia de ambos tal como la conocemos no sólo está relacionada, sino que, al pensar sus procesos de constitución por separado, encontramos que se rigen por desenvolvimientos análogos.

En efecto, al analizar el proceso que sigue la constitución del yo (esto es, el devenir del sujeto) el psicoanálisis nos muestra que puede resumirse, en principio, con la idea de renuncia. Es una renuncia a formar parte de un todo indiviso que, imaginariamente, proporcionaría todo placer requerido, para poder acceder a la condición de sujeto. El sujeto, en tanto que puede nombrarse, caracterizarse, definirse, ha nacido necesariamente de un corte realizado a la totalidad. La conciencia del yo no puede darse sin distinguir entre ese yo y el afuera, lo que no es yo, que deviene, por ese corte, objeto; el yo renuncia, pues, a ser todo, a que lo que percibe como objeto forme parte de él:

> El lactante no separa todavía su yo de un mundo exterior como fuente de sensaciones que le afluyen. Aprende a hacerlo poco a poco, sobre la base de incitaciones diversas. Tiene que causarle la más intensa impresión el hecho de que muchas de las fuentes de excitación en que más tarde discernirá a sus órganos corporales pueden enviarle sensaciones en todo momento, mientras que otras —y entre ellas la más anhelada: el pecho materno— se le sustraen temporariamente y sólo consigue recuperarlas berreando en reclamo

---

Freud, no podemos sostener que exista algo así como un ser humano precultural al que “beneficiase” más la cultura que un estadio previo. Tal como intentamos mostrar en la exposición anterior, humanidad y cultura son términos que sólo existen en su relación. No obstante, la falta de precisión con respecto a este punto que demuestra Freud en los dos trabajos aludidos, queda claramente rebasada en la concepción psicoanalítica del sujeto.

> de asistencia. De este modo se contrapone por primera vez al yo un "objeto" como algo que se encuentra "afuera" y sólo mediante una acción particular es forzado a aparecer (Freud, 1988: 26).

Entre esta idea del yo forjado gracias a la renuncia y la de la cultura construida en igual forma, no existe sólo una relación casual, puesto que, tal como nos es explicado este último proceso, se trata de la misma operación de renuncia por parte del sujeto, la que lo construye como tal y la que da origen a la cultura. Esta renuncia a fin de cuentas puede ser referida como la declinación a permanecer instalado en el principio del placer que proporciona el sentimiento "oceánico" de fusión con el todo.

Freud identifica dos tipos de tendencias psíquicas en el sujeto (que, como aclara después, tienen el mismo origen); una sería el sentimiento yóico propiamente dicho, que ubica las tendencias egoístas del sujeto, y otra los sentimientos libidinales que lo llevan a establecer relaciones con los otros. Aunque Freud reconoce en la primera tendencia la existencia originaria de la libido narcisista —el amor que tiene al propio yo como objeto—, la existencia diferenciada de estas tendencias le hace percibir, en su génesis, la coexistencia paradójica de dos pulsiones antagónicas que se encuentra en el centro de la definición subjetiva; la pulsión de muerte y la libidinal. La presencia de la primera se explicaría por la "nostalgia" de la originaria situación de indiferenciación, reino del principio del placer. El sujeto que busca la realización plena de todo deseo está sometido a la paradoja de que el éxito en esta empresa equivale a su propia anulación. La ausencia de deseo, el estado de plena satisfacción, son sinónimos de ausencia del yo, quien, recordemos, se constituye gracias a la renuncia, a la carencia, a la asunción de una cuota de dolor. Por otro lado, la pulsión erótica le lleva a establecer lazos con los otros, quienes son prueba eficiente de su propia subjetividad; por ello esta tendencia se identifica con un impulso vital.

De este modo, la pérdida que el sujeto ha de sufrir como pago de la cultura y de su propia existencia, desarrolla en él una agresividad latente, cuya presencia también es reprimida por lo cultural, pero que no deja de manifestarse constantemente como autodestrucción y destrucción de los otros. El yo se afirma no sólo frente al otro, sino sobre él: las estructuras de desigualdad son parte inherente de la cultura, en tanto fundada sobre el conflicto permanente que significa la coexistencia de los impulsos agresivos. Una vez más, la desigualdad es estructurante, mientras que sus formas de manifestación son siempre variables.

Este planteamiento psicoanalítico que liga la teoría de la constitución del sujeto con la de la cultura a partir de la dialéctica del deseo —la pérdida de la totalidad vivida como falta simbólica que origina el deseo de recuperar esa condición primigenia, al mismo tiempo que la evita "sabiéndola" anuladora de la subjetividad— respondería interrogantes como la planteada más arriba. Recordemos que, a partir de una inquietud de Lévi-Strauss, habíamos planteado ya una pregunta de la antropología estructural: ¿por qué pervive la prohibición del incesto en sociedades, como la moderna, donde no parece tener ya ninguna utilidad?

La respuesta a esta cuestión inicia, precisamente, con un replanteamiento epistemológico; la visión antropológica explica las estructuras culturales (esto es, sus elementos universales) como generadas por la necesidad de crear relaciones sociales a partir de imponer la interdependencia. Así, la prohibición del incesto sería un mecanismo que garantizaría la exogamia como modo de crear relaciones sociales amplias, y la división sexual del trabajo que obliga a quienes forman parte de un género a realizar ciertas actividades económicas y le prohíbe otras, forzaría la interdependencia de los sexos propiciando la reproducción tanto de la especie como, una vez más, de las relaciones sociales.

Como observamos más arriba, esta lógica se topa con sus propias limitaciones cuando se enfrenta con la pervivencia

de esas –y otras– estructuras culturales en sociedades donde ya no son necesarias para garantizar las relaciones entre grupos y personas. Lo que queremos explicar aquí, retomando la tesis psicoanalítica, es que la "necesidad" que da origen a esas estructuras no es la de asegurar las relaciones sociales, sino la de proporcionar el telar indispensable para tejer el entramado de significaciones, constitutivo tanto de la cultura como de los sujetos.

Si el individuo deviene sujeto sólo gracias a la pérdida imaginaria, a su designación como tal, sujeto, por el lenguaje, a su ubicación como ocupante de un sitio, singularizado por un nombre, ejecutante de una función por la Ley –que, una vez más, es lenguaje, es orden simbólico– ese sujeto no puede ser sino parcialidad, conjunto de identificaciones con cualidades que al ser apropiadas excluyen necesariamente otras. La afirmación de la subjetividad depende, pues, de calificar, jerarquizar y valorar de modo que pueda asegurarse al yo –o al ideal del yo– que ocupe el sitio correcto. La Otredad, referente simbólico indispensable para construir el yo –yo soy yo porque no soy otra u otro–, no puede por ello ser simplemente distinta; debe ser mala, errada, inferior. De su potencial eliminación depende la solidez de la estructura del sujeto.

Así, podemos recapitular diciendo que lo cultural es un nivel específico diverso del natural, construido como un orden simbólico que expresa un tejido de significaciones y que al organizarlas opera siempre en un sentido jerarquizador y evaluativo. También hemos esbozado la idea de que no sólo sujeto y cultura son dos niveles de un mismo proceso, analíticamente diferenciados, sino que ambos se fundan en un mismo acto de renuncia que tiene consecuencias decisivas para explicar la acción social tanto como la individual.

A continuación quisiéramos desarrollar los principios de una conceptualización más fina sobre este punto, la cual nos permite complejizar nuestros niveles de comprensión

de lo simbólico, así como de la forma misma de construcción y operación del sujeto y la cultura.

Aunque leído desde un corte específico, el discurso aquí desarrollado sigue en lo esencial la propuesta de J. Lacan.

REAL, SIMBÓLICO E IMAGINARIO EN LA PRECISIÓN DE LOS CONCEPTOS CULTURA Y SUJETO

Desde Lacan podemos asumir la distinción, ya analizada en otros autores, entre naturaleza y cultura.

Efectivamente, como dijimos, Jacques Lacan recupera la tesis de la lingüística estructural y afirma: todo lo cultural atraviesa por el lenguaje y es así construido como una red significativa producida por la estructura relacional significante. Lo que ha sido significado por el lenguaje no es ya mera representación sino otra realidad.

En esta lógica, Lacan sustituye al concepto de «Naturaleza» por Lo Real y al de «Cultura» por Orden Simbólico, subrayando así tanto la radicalidad de su diferencia como la primacía del orden —significante— sobre la significación.

En el pensamiento lacaniano lo real, en sí mismo, es incognoscible. Todo conocimiento implica el uso del lenguaje, el recurso de la significación, y, en consecuencia, la subversión de aquello que se conoce, integrándolo al orden simbólico.

Por ello, lo real es equiparable a la Verdad y ésta a lo inaccesible en su totalidad. La Verdad, dirá Lacan, es no-toda, sinónimo del absoluto del cual ha sido escindido el sujeto en su pérdida originaria. De nuevo, la Verdad alcanzada es la muerte del yo, la pérdida de la subjetividad.

Sin embargo, en esta distinción entre lo real y lo simbólico se explica la condición de posibilidad del sujeto, pero no al sujeto mismo. El yo se estructura gracias a la existencia de un orden simbólico que lo precede, que ha construido la red de jerarquías, clasificaciones y analogías dentro de la cual él ocupa un lugar. Pero el nivel de actuación de ese yo no es el orden simbólico; la estructura permite ser, no es.

A este tercer nivel, que nos explica al yo en, digamos, su devenir, que alude a sus representaciones desde las que elabora al orden simbólico, lo llamará Lacan lo imaginario. Veamos por qué.

En primer lugar, el término alude a imagen, puesto que es gracias a su relación con imágenes —la propia en el espejo, la del semejante— que se forma la idea del yo. Como antes vimos con Freud, el Otro juega un papel determinante en la constitución del sujeto mediante un proceso de identificaciones diversas. El yo se ve en otro como en un espejo, adviene construyendo un mundo de imágenes. Así pues, las representaciones tienen que ver en principio con las imágenes; son, por tanto, representaciones imaginarias.

> Esto en cuanto a la relación con el semejante. En cuanto al mundo circundante, puede calificarse de imaginaria “una relación del tipo de las que han sido descritas en la etología animal (Lorenz, Tinbergen) y que señalan la prevalencia de una determinada Gestalt en el desencadenamiento de los comportamientos” (Laplanche y Pontalis, 1983:191).

Según la idea de Lacan, lo imaginario a la vez precede y sucede a la organización simbólica;[10] el infante organiza un yo primordial, presimbólico, al encontrar su imagen en el espejo y darle así unidad a lo que sólo se percibía como miembros fraccionados, a la vez que adquiere conciencia de la diferencia entre su imagen y la de los otros.

En un segundo momento, una vez que el lenguaje le ha organizado en un universo simbólico, el yo se construye en una dialéctica de identificaciones imaginarias.

---

[10] El estadio del espejo manifiesta «... la matriz simbólica en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto» (Lacan, 1990:87).

Sin embargo, con el término «imaginario» también se alude a lo que éste significa para el sentido común; aquello que no es real, que conduce al engaño.[11] Lo que ha sido producido por el orden simbólico no es, desde luego, una mera ficción; su incidencia eficaz en lo real nos habla de su materialidad. Pero, este orden no es, tampoco, accesible sin mediación al sujeto; sólo puede representarlo imaginariamente, desde un código construido por sus pérdidas y sus deseos.

La apropiación del orden simbólico es siempre una apropiación imaginaria, no real, no inmediata. Y, podríamos agregar, al ser el sitio de las representaciones del sujeto, este registro permite pensar en el factor dinamizador de las relaciones estructurales.

Parece importante, sobre todo, introducir en el análisis esta distinción entre simbólico e imaginario porque podemos con ello diferenciar entre los símbolos que operan como referentes de significaciones diversas y el lugar —subjetivo, imaginario— donde esas significaciones se viven y producen efectos.

Cuando pensamos no ya en la subjetividad primaria sino en la colectiva, podemos observar con cierta claridad que si bien su constitución depende de redes simbólicas que funcionan como referentes, su expresión específica tiene un carácter imaginario.

Para explicar mejor esta idea aludiremos al concepto

---

11 «El yo es la imagen del espejo en su estructura invertida, exterior al sujeto, objetivizada. La entidad total del cuerpo se halla constituida pero como exterior a uno mismo e invertida. El sujeto se confunde con su imagen, y por otra parte, en sus relaciones con sus semejantes se manifiesta la misma captación imaginaria del doble. Notemos, además, que el sujeto ignora su alienación y que así toman forma el desconocimiento crónico de sí mismo y encadenamiento causal que determinan el sujeto (...) El hombre, sujeto de lo simbólico, pierde rápidamente en una represión el sentido de sus símbolos. Vive significativamente como una imagen descentrada de su referencia significativa (...) ignora que su yo es todo él el fruto de lo imaginario» (Rifflet-Lemaire, 1981:286 y 296).

desarrollado por Castoriadis de «imaginarios sociales», el cual, aunque no es distinguido por el autor de un nivel simbólico referencial, permite, como veremos, plantear esta distinción.

Para pensar en el principio de lo social, esto es, en la forma como las sociedades se instituyen, Castoriadis partiría, esencialmente, del mismo concepto de «red significativa» que referimos antes en la elaboración de Geertz, pero tamizado por la idea de que tal tejido de significaciones se produce en el nivel imaginario:

> La institución de la sociedad es institución de significaciones imaginarias sociales que, por principio, tienen que dar sentido a todo lo que pueda presentarse tanto "dentro" como "fuera" de la sociedad. La significación imaginaria social hace que las cosas sean tales cosas, las presenta como siendo lo que son (Castoriadis, 1989:4).

Este concepto, cuyo análisis retomaremos en otra parte de este trabajo, alude a la autoconstrucción de la sociedad desde su autosignificación:

> El surgimiento de la significación —de la institución, de la sociedad— es creación y autocreación; es manifestación del ser como a-ser. Las preguntas sobre el origen, fundamento, causa y finalidad se postulan en y por la sociedad; pero la sociedad, y la significación, no tiene origen, fundamento, causa, finalidad distintas de sí misma. Es su propio origen (Castoriadis, 1989:5).

Si nos atuviésemos a la caracterización recuperada de la lingüística antes referida, así como al concepto lacaniano de imaginario, debiéramos objetar parcialmente esta idea de Castoriadis en los siguientes términos; efectivamente, la significación, en un nivel imaginario, parece no tener «... origen, fundamento, causa, finalidad distintas de sí misma». En ello radica, recordémoslo, el "engaño" imaginario.

En la identificación con la significación. Lo que está en el origen referencial de la significación es el orden simbólico, concepto cuya ausencia en el pensamiento de Castoriadis le hace confundir la causa (la estructura) con su efecto (la significación).[12] Aunque, una vez introducido este matiz, el concepto de imaginario social tiene cabal coherencia con el planteamiento hasta aquí desarrollado.

Una vez más, imaginario es un concepto clave para los fines de este trabajo, porque alude al registro subjetivo siempre cambiante y, sólo en apariencia coherente, que, tanto en términos individuales como colectivos, opera siempre organizado por y en referencia a un orden simbólico que, por esto mismo, no le determina, sino lo constituye.

El imaginario social, como expresión de subjetividad colectiva, de autoconcepción grupal gestada en un proceso de identificaciones y exclusiones es, pese a depender de la ilusión contraria, siempre cambiante, heterogéneo y fundamentalmente incongruente. Como procuraremos explicar cuando lo relacionemos con el mito como una forma de referente simbólico, su perfil particular, así sea colectivo, ha de trazarse con la misma lógica de construcción de las subjetividades primarias.

---

12 La falta de esta distinción parece evidenciarse cuando el autor intenta distinguir niveles refiriéndose a la significación en contraste con el significado. Aquí proponemos que, en el mismo argumento, la diferencia existe entre el símbolo y la significación: «La significación es finalmente un puro hecho que en sí mismo no tiene y no puede "tener significado", ni puede redoblarse sobre sí mismo. En términos lógicos; para que algo tenga "significado", debe situarse más acá de la necesidad absoluta y más allá de la absoluta contingencia... Pero la significación imaginaria social –el magma de los significados imaginarios sociales– depende simultáneamente de una necesidad absoluta, en lo que respecta a su interior, y de una contingencia radical, para lo que le es exterior. Lo que equivale a decir que la significación social está a la vez más allá y más acá de la necesidad y de la contingencia: está en otra parte» (Castoriadis, 1989:5).

De esta forma, el concepto de imaginario, que expresa el nivel de actuación de la subjetividad, refiere a la manera como las y los sujetos se piensan y se perciben a sí mismas o mismos y, en esta medida, a las prácticas desarrolladas desde esa percepción.

En efecto, la autopercepción subjetiva, a la cual llamaremos con el nombre mucho más indicativo de identidad, es siempre imaginaria y, como tal, ya se dijo, compleja, contradictoria, cambiante, pero construida en la ilusión de coherencia, solidez y eternidad.

La complejidad de la identidad subjetiva se revela antes que nada en que su constitución depende no de uno sino de múltiples órdenes simbólicos de referencia. Sus prácticas, sus alianzas, sus alteridades son por ello muchas y de distintos tipos, lo que hace que virtualmente nunca pueda eludirse el sentido contradictorio en que ellas se asumen, según correspondan a los distintos niveles de la identidad, perfilados por distintos referentes.

La dificultad que, en esta medida, implica el estudio de las identidades, tanto individuales como colectivas, obliga a realizar cortes analíticos en los que abstraemos los distintos niveles de un todo identitario y los pensamos, en un primer momento, como si se tratase cada uno de una identidad imaginaria construida en referencia a un cierto orden simbólico. Un trabajo de análisis requeriría efectuar "cruces" entre niveles para pensar la identidad compleja de una persona o grupo.

Las identidades colectivas[13] se edifican, lógicamente, en torno a referentes que indican la pertenencia a grupos, definidos por su oposición, exclusión o diferencia respecto de

---

[13] En adelante, cuando hablemos de identidad nos estaremos refiriendo siempre —salvo indicación en contrario— al sentimiento imaginario de pertenencia que construyen los colectivos, y no a las identidades primarias o individuales.

otros colectivos. Así, por ejemplo, símbolos —o, más bien, complejos de símbolos— como nación, etnia, raza, religión, o género (femenino o masculino), funcionan como referentes de pertenencia de colectivos, que se integran como tales gracias a la eficacia en la interpelación de subjetividades con que operen los referentes mencionados.

Por supuesto que la significación producida por el referente simbólico en cuestión no es, ni puede ser, homogénea, pero su eficacia en la interpelación de los diversos sujetos que se integran en una identidad colectiva no depende de la uniformidad de significaciones, sino de que el lugar imaginario que asigna a los –siempre diversos y en realidad únicos– sujetos, les proporcione a éstos las certezas adecuadas de su propia existencia.

Esto nos revela toda la fuerza del concepto de imaginario. Las identidades siempre son imaginarias porque dependen de autopercepciones "ficticias", ante todo porque se expresan como parte de un colectivo uniforme.

Pero, en contra de lo que han pensado algunas autoras y autores preocupados por este tema, afirmar de las identidades que sean imaginarias no significa que no existan, sino que operan con referencia a lo simbólico y no a lo real.

La materialidad de lo imaginario, como antes señalamos, se demuestra por sus efectos en lo real; toda práctica social se realiza desde una percepción imaginaria. No hay práctica social que se efectúe sin un sentido y, según vimos, el sentido es una asignación artificial del orden simbólico que no puede sino operar en el nivel de lo imaginario.

GÉNERO SIMBÓLICO Y GÉNERO IMAGINARIO

Así, cuando hablamos de "las mujeres", o peor aún, de "La mujer", queriendo con ello designar a un complejo incontrastable de individuos, que en lo real son diversos y hasta únicos, no estamos simplemente diciendo una falsedad. El significado construido por el complejo simbólico de lo femenino puede ser diverso para los sujetos particulares, pero

ello no invalida que sea imprescindible en su constitución como tales, pues sus identidades singulares dependen de la referencia a ese código simbólico. En efecto, el código simbólico los edifica en un nivel imaginario como pertenecientes a un grupo con rasgos definidos, y los nombra como mujeres.

Sucede lo mismo con otro tipo de referentes de colectividades; la religión, que designa, por ejemplo, a católicos en oposición a judíos; la raza que configura grupos como blancos y mestizos; la nación que opone a mexicanos y guatemaltecos o argentinos y uruguayos; todos ellos apelan a percepciones imaginarias cuya eficacia no disminuye un ápice por este hecho, ni en el caso de las pertenencias ni en el de las exclusiones.

Como vemos, en estas agrupaciones imaginarias juega un papel fundamental la producción social de discursos que organizan y expresan estas percepciones en una operación que, a la vez, las re-produce. Discursos e identidades, constituidos en su relación, son, pese a la ilusión en contrario, siempre dinámicos.

Tenemos pues que, en una definición elemental, los discursos sociales son vehículos de producción y re-producción de órdenes simbólicos e imaginarios diversos.

De esta explicación general que hemos construido para indicar, en último término, cómo entendemos las identidades sociales, nuestro interés particular nos obliga a detenernos en uno de los referentes simbólicos que organiza las identidades en uno de sus niveles. Se trata del género, entendido como ordenador y, como se supondrá, en particular del género femenino.

Sin embargo, antes de explicar cómo pensamos en el género como referente de identidades –políticas–, creemos importante abrir un paréntesis que sirva para puntualizar la diferencia entre nuestro planteamiento y otras construcciones que también se apoyan en la teorización de los nexos entre lo simbólico y la desigualdad social de los géneros.

Desde luego, no es ninguna novedad afirmar que los géneros son delimitadores simbólicos. La tradición calificada como "posestructuralista" (Alcoff, 1989) dentro del feminismo, ha señalado desde hace tiempo que la asociación simbólica de las mujeres con la naturaleza y de los hombres con la cultura es un principio de explicación de la subordinación femenina.

En un artículo ya clásico, Sherry Ortner (1979) abordó el problema en esos términos y quiso así ofrecer una explicación en el nivel teórico general de la relación simbólica hombre-superior mujer-inferior:

> Concretamente, mi tesis es que la mujer ha sido identificada con —o, si se prefiere, parece ser el símbolo de— algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya. Ahora bien, sólo hay una cosa que corresponda a esta descripción, y es la "naturaleza" en su sentido más general (Ortner, 1979:114).

Para defender esta tesis, la autora parte de dos supuestos: *1)* que en el nivel simbólico, la subordinación de la mujer es universal —se produce en toda cultura conocida— y; *2)* que a la mujer se le asocia con la naturaleza por causa de su biología:

> Por supuesto que todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres. Podemos distinguir tres niveles en que este hecho fisiológico absoluto tiene significación para nuestro análisis: *1)* el cuerpo y las funciones de la mujer, implicados durante más tiempo en la "vida de la especie", parecen situarla en mayor proximidad a la naturaleza en comparación con la fisiología del hombre, que lo deja libre en mayor medida para emprender los planes de la cultura; *2)* el cuerpo de la mujer y sus funciones la sitúan en roles sociales que a su vez se consideran situados por debajo de los del hombre en el proceso cultural; y *3)* los roles sociales tradicionales de la mujer,

> impuestos como consecuencia de su cuerpo y sus funciones, dan lugar a su vez a una estructura psíquica diferente que (...) se considera más próxima a la naturaleza (Ortner, 1979:116).

La misma autora explica que esta asociación es internamente conflictiva, en la medida en que, por otra parte, las mujeres son el primer vehículo de culturización, pues a ellas corresponde la transmisión del lenguaje a sus hijos, y el lenguaje es el elemento primordial en la construcción de la cultura. Sin embargo, aclara, esta contradicción se salva para efectos de la subordinación, al considerar que la educación primaria, proporcionada por las madres a sus hijos pequeños, no tiene el mismo nivel de complejidad —de relación con la cultura como sublimación, reelaboración de la naturaleza— que la encargada a los varones, cuando sus hijos del mismo sexo entran en una edad en la que ya pueden conocer los secretos del mundo de sus padres.

Sin duda que este texto ha puesto el dedo en la llaga del problema de la desigualdad entre los géneros y no podemos sino compartir el principio que le subyace: la explicación de tal problema sólo puede hallarse en la construcción simbólica, jerárquica y excluyente por definición.

Sin embargo, nos parece que hay varios problemas en la manera como Ortner —como muchas autoras en esta línea— trata la distinción simbólica.

En efecto, el primer escollo que su explicación nos presenta se refiere a lo que origina una discrepancia entre su propósito de ubicarse en el nivel que ella piensa como teórico general: «No es pues un análisis de datos culturales específicos, sino un análisis de "la cultura" entendida genéricamente como una clase de manipulación del mundo» (Ortner, 1979:111). Y la manera como finalmente desarrolla su argumento, que sostendría más bien el análisis de casos particulares.

Es decir, Ortner pretende ubicarse en un nivel de reflexión que alude a la desvalorización universal de las mujeres

frente a los hombres, y no, por ejemplo, al hecho de que en ciertas culturas las mujeres tengan mayor o menor poder real. Sin embargo, en el cuerpo del texto, cuando alude a la ambigüedad implícita en la asociación mujer-naturaleza, dice:

> (...) la mujer no puede ser totalmente relegada a la categoría de naturaleza, pues es absolutamente evidente que es un ser humano maduro y dotado de conciencia humana en la misma medida que el hombre; es la mitad de la especie humana, sin cuya cooperación se arruinarían todos los empeños de ésta (Ortner, 1979:118).

Este párrafo ofrece un ejemplo claro de las tensiones antes señaladas.

Si nos situamos en el terreno más general (vale decir, más abstracto) de la interpretación simbólica, estamos aludiendo a los significados producidos por el orden cultural, en el sentido que aquí hemos desarrollado y, en esa medida, a las subjetividades (lo que implica a los imaginarios sociales, a las concepciones del mundo de los sujetos) producidas por ese entramado significativo. Tal lógica implica demarcarnos respecto de cualquier supuesto esencialista y/o racionalista. No hay razón que se produzca "por fuera" de la construcción simbólica, ni verdad esencial de los sujetos que haya quedado oculta o deformada por la acción de la construcción imaginaria.

Si esto es así (y esos parecen ser los supuestos de los que también parte Ortner), no podemos sostener que "alguien" juzgue por fuera de la valoración simbólica, ni por tanto argumentar, refiriéndonos a la mujer que *es absolutamente evidente que es un ser humano maduro y dotado de conciencia humana* (cursivas mías). Si las mujeres están socialmente desvalorizadas a causa de su relación (simbólica) con la naturaleza, y situamos esta afirmación en un nivel teórico general, no tiene pertinencia alguna hablar de que es absolutamente evidente su carácter de ser humano

dotado de conciencia. ¿Es evidente para quién? Sólo podría serlo para un sujeto construido en otra lógica simbólica, distinta de aquella que desvaloriza lo femenino como natural, pues lo real, ya lo vimos, no produce "evidencia" alguna para el sujeto, que se desempeña de lleno en el ámbito de lo imaginario significado por el orden simbólico. Ambas consideraciones (desvalorización por el cuerpo, revaloración por la "evidencia" de la conciencia humana) son, pues, incompatibles en el nivel de análisis que definimos como teórico general.

Este planteamiento también propicia una serie de imprecisiones en lo que se refiere a la universalidad de la subvaloración de las mujeres en relación con lo que la autora llama roles sociales subvalorados. En efecto, el segundo argumento de Ortner indica:

> El rol social de la mujer se considera más próximo a la naturaleza. (...) quiero ahora demostrar cómo las funciones fisiológicas de la mujer han tendido, universalmente, a limitar su movilidad social y a confinarla, universalmente, en determinados contextos sociales que, a su vez, se consideran más próximos a la naturaleza. (...) Y en la medida en que está constantemente asociada a estos medios sociales, estos medios añaden peso (quizá la parte decisiva de la carga) a la concepción de que la mujer está más próxima a la naturaleza. Me estoy refiriendo, claro está, al confinamiento de la mujer en el contexto de la familia doméstica, confinamiento motivado sin duda por sus funciones en la crianza (Ortner, 1979:119).

Si rastreamos la lógica implícita en la propuesta anterior, podemos deducir que la concatenación causal se da en el siguiente orden: la mujer, debido a sus funciones reproductoras, es asociada con la naturaleza y eso la desvaloriza a ojos de la cultura. Además, los roles sociales que la mujer asume, derivados de aquella misma función biológica, son también menospreciados por la cultura, porque tam-

bién se les asocia con la naturaleza. A esto se le suma que la psique de la mujer, derivada de esas funciones y esos roles, también es más próxima a la naturaleza (tercer argumento).

Tal como esto está planteado pareciera que hay una conjunción de malhadadas coincidencias que construyen el destino de subvaloración de las mujeres. A esto se añade una tensión conceptual también en este nivel del argumento, pues Ortner piensa en los roles sociales (una de las consecuencias de la subvaloración de las mujeres) como si fueran una causa de la misma.

En efecto, como planteamos en la introducción, una de las virtudes de la categoría de género es que ofrece la posibilidad de explicar por qué lo que denominamos masculino y femenino son constructos culturales pensados a partir de ciertos atributos de personalidad. Tales atributos, como mostrara Mead, van siempre asociados a roles y trabajos que se corresponden con ellos.

Como vimos, tanto los atributos que "definen" al género como los roles consecuentes varían infinitamente de una sociedad a otra; lo que permanece siempre igual es la subvaloración de las actividades desarrolladas por las mujeres.

Si en una sociedad las mujeres tejen canastas mientras los hombres pescan, tejer canastas será considerado un oficio inferior, de menor valía y prestigio que pescar. Si en el pueblo vecino estas labores se invierten, lo importante será tejer canastas y lo carente de prestigio, pescar.

Por ello, no podemos afirmar que de hecho, por naturaleza, el rol social de las mujeres se considere más cercano a la cultura que el de los hombres y que eso explique en parte por qué las mujeres son menospreciadas por la cultura. La operación más bien es la contraria: un rol social cualquiera será valorado o despreciado, se le considerará más cercano a la cultura o a la naturaleza, según si lo desarrolla un hombre o una mujer, respectivamente.

Cuando Sherry Ortner habla de este punto, se está refiriendo, como ella misma lo aclara, al «confinamiento de la mujer en el contexto de la familia doméstica, confinamiento motivado sin duda por sus funciones en la crianza» (*cit. supra* p. 57), idea que no deja de resultar curiosa, dada la evidencia antropológica de que la autora dispone, la cual muestra con claridad que tal confinamiento sólo es parcial y que las «funciones de la crianza» estrictamente biológicas, se limitan a unos pocos meses de la vida del infante.

En efecto, a diferencia de lo que muchos mitos antropológicos sostenían en el siglo pasado, hoy sabemos que es falso que las mujeres, en los pueblos ágrafos y en muchas sociedades orientales de la antigüedad, sólo cumpliesen roles sociales relativos al cuidado de hijas o hijos. Y, en cuanto al «cuidado de la familia doméstica», aquel tipo de pueblos tiene una organización económica global en la que difícilmente puede distinguirse una actividad realizada en función de la «familia doméstica»[14] de otra que no lo sea.

El rol social no puede reducirse a la crianza; la actividad social y económica desempeñada por las mujeres en toda organización humana es mucho más compleja que eso y, a todas luces, imprescindible para la supervivencia del grupo. Sólo que, cualquiera que sea el carácter de esa actividad (y cualquiera que sea el grado de su importancia real) carece siempre de prestigio.

No puede pensarse entonces, como dijimos, que el rol social desempeñado por las mujeres, como es subvalorado, las desvaloriza a ellas. Antes bien, cualquier rol que sea calificado socialmente como rol de las mujeres es, por este hecho, desvalorizado.

---

[14] Nos parece que en este punto Ortner emplea categorías que sólo son pertinentes para describir la cultura occidental (y eso no del todo) pretendiendo darles un alcance estructural, es decir universal.

Ahora bien, creemos que el problema en el desarrollo de esta tesis radica en algo más que en una confusión sobre el orden correcto de causalidades. La tensión está implicada en el primer escollo que mencionamos, el cual tiene que ver con un traslapamiento de niveles teóricos.

La base de esta incompatibilidad se encuentra a su vez en un error del enfoque inicial, puesto que Ortner se desplaza sin transición del problema del género al problema de las mujeres, que no son lo mismo y representan niveles de análisis diferentes.

En efecto, cuando Ortner intenta delimitar los distintos niveles de intervención, al inicio del artículo, en que puede abordarse el problema de la desigualdad, utiliza el siguiente ejemplo:

> En la ideología taoísta, el *ying*, el principio femenino, y el *yang*, el principio masculino tienen igual peso.[15] (...) A partir de ahí podríamos suponer que lo masculino y lo femenino son valorados por igual en la ideología general de la cultura china. No obstante, al observar la estructura social vemos con cuánta fuerza se subraya el principio patrilineal en la filiación, la importancia de los hijos varones y la absoluta autoridad del padre de familia. Por tanto podríamos concluir que la sociedad china es el arquetipo de la sociedad patriarcal. Luego, observando los verdaderos roles que se desempeñan (...) podríamos decir que las mujeres ocupan dentro del sistema una situación de gran importancia (no explícita) (Ortner, 1979:110).

---

15 Para nuestra argumentación es básico recalcar, como la misma Ortner aclara en una nota, que «igual peso» no quiere decir «igual valor»; el *yin*, principio femenino tiene una valencia negativa, y el *yang* valencia positiva. Ortner contradice con el argumento que citamos sus propias tesis, pues lo que importa aquí es la «valoración» simbólica que hace de lo femenino lo otro, lo negativo, que, sabemos bien, es imprescindible para la constitución del *ego*, pero siempre en sentido de su negación. Como mostraremos más adelante, rara vez, y menos en las culturas ágrafas, lo femenino es sólo menospreciado. En cambio, casi siempre es temido, y por ello se refuerza la necesidad de su sometimiento.

Acto seguido, describe estos tres órdenes de ejemplos como tres niveles del problema: el primero, general, lo describe ella misma como el hecho universal de que «en todas las sociedades se asigna a la mujer un estatus de segunda clase». Este nivel se refiere a lo que hemos llamado la creación de elementos generales de estructura, que establecen la pauta universal de organización cultural. El segundo, estaría constituido por las ideologías, simbolizaciones y ordenaciones socioestructurales concretas relativas a la mujer, que son variables de una cultura a otra. Antes definimos estos elementos como ordenamientos particulares y contingentes, referentes de los imaginarios primarios y sociales, que se producen en cada sociedad. Por último, el tercer nivel sería el de «la observación directa», que nosotras llamaremos de las prácticas específicas.

La autora menciona enseguida se ocupará ante todo del primer nivel. Y el problema se encuentra en la enunciación misma de este primer nivel. Veamos.

Si en el ejemplo, para aludir al nivel general, simbólico, recurre a dos conceptos que expresan la división genérica, como son el ying y el yang, ¿cómo es que después lo sintetiza como la desvalorización universal de la mujer? Lo que podíamos suponer aquí es que para Ortner género femenino y mujer significan lo mismo. Y esto de ninguna manera puede darse por hecho.

Desde luego, el concepto de mujer está definido por su pertenencia al género femenino, pero, éste no se reduce a aquél. Antes bien, lo que entendemos como femenino forma parte del complejo simbólico que designa a lo marginal por excelencia a partir de múltiples asociaciones. Por lo tanto, la(s) mujer(es) como concepto y como realidades referidas a tal simbólica, forman parte del segundo y tercer nivel, respectivamente, pero de ninguna manera del primero. Lo que todas las sociedades desvalorizan, en principio, es a lo femenino, y las mujeres son desvalorizadas como consecuencia de su adscripción de género.

La asociación —simbólica— de las mujeres con la naturaleza a partir de su cuerpo es, como dice Ortner, un dato clave para su adscripción por la cultura al género femenino, pero no es el único elemento que juega en esta operación. Quién es "hombre" y quién es "mujer" es algo que se decide culturalmente. Y si bien es cierto que tal decisión utiliza, por lo general, como referente al cuerpo, también lo es que un cuerpo cualquiera puede ser resignificado por la cultura y convertido de manera imaginaria en cuerpo "femenino" o "masculino" según otros indicadores simbólicos (el lugar que le corresponde en la familia, alguna marca de nacimiento, la posición de los astros durante su gestación, etcétera).

La mujer, pues, no es un dato. Es una construcción significativa que depende de su inscripción en el orden simbólico del género femenino. Por eso, la identificación mujer-naturaleza, hombre-cultura no basta para explicar el problema de la desigualdad, aunque siente las bases para hacerlo.

De aquí la importancia de pensar lo femenino como referente simbólico; cómo y por qué se construye, qué lo hace "necesario" en las estructuras culturales que llamaremos tradicionales y, a partir de ahí, en un segundo nivel de análisis, cómo se construyen las mujeres particulares de maneras diferenciadas en distintos tipos de imaginarios sociales.

Sin embargo, antes de pasar a este segundo nivel de aplicaciones, hemos de agregar a nuestras definiciones las de dos campos teóricos que serán, junto con el de la cultura, referente indispensable para ubicar la producción del imaginario femenino.

2. TRADICIÓN-MODERNIDAD

LA OPOSICIÓN PARADIGMÁTICA ENTRE TRADICIÓN Y MODERNIDAD, QUE con tanta frecuencia vemos aparecer enmarcando análisis de diversas temáticas contemporáneas en ciencias sociales

y en filosofía, ha posibilitado, en cierto sentido, un ejercicio de (auto)crítica del pensamiento ilustrado. La fuerza ideológica que apoyara los planteamientos de la filosofía iluminista y sus múltiples herederos, se tradujo frecuentemente en una visión «transhistórica» de la sociedad moderna, la cual no ha dejado de mostrar aún sus efectos. Las visiones del mundo tanto como los esquemas de organización económica y política, las formas estéticas y los códigos morales, desarrollados por las sociedades occidentales afectadas por el proceso de racionalización, se han reproducido bajo la certeza ideológica de ser eternos y (por tanto) insustituibles. La crítica de tal resignificación teleológica de la historia ha dependido en buena medida de comprender lo específico de la modernidad.

Oponer lo tradicional a lo moderno implica, entonces, el reconocimiento de la contingencia y la existencia históricamente limitada de las cosmovisiones y las estructuras (ideológicas, económicas, sociales, estéticas, políticas...) surgidas a partir del complejo proceso que Max Weber definiese como de racionalización. Al mismo tiempo, el uso de esta pareja conceptual supone admitir que las estructuras sociales, denominadas tradicionales, están siendo estudiadas por una mirada parcial que resignifica el pasado desde el presente (o, para ser más precisas, lo tradicional desde lo moderno). Se quiere comprender mejor a las mentalidades, las instituciones y las relaciones sociales que predominan en las llamadas culturas occidentales por la vía de pensar —también— su negación. Esto puede probarse observando que el concepto de tradición refiere globalmente a todas las sociedades no modernas, sin aludir las profundas diferencias que existen entre unas y otras.

Tradición y modernidad son, entonces, dos conceptos resultado de una misma operación; cada uno niega al otro y eso les da sentido. En esta medida podemos decir que son conceptos teóricos, más que analíticos: juegan la función de tipos ideales y es necesario matizarlos cuando se utilizan

para estudiar problemas precisos. Por ello, puede ser más pertinente hablar de tendencias modernas o tradicionales, presentes en diversa correlación, en las distintas estructuras o formaciones sociales.

En su sentido más general, esta pareja de conceptos ha sido empleada para definir diversos niveles de la realidad social. De hecho, autores como Eisenstadt sostienen que para hablar de modernidad —con el referente implícito a la tradición— siempre hay que especificar si se trata de la modernidad económica, política, social, estética, jurídica, tecnológica, etc., porque la complejidad de los procesos que entraña impide cualquier tipo de homogeneización.

Por lo que se refiere a nuestros objetivos, nos importa realizar un corte de otro tipo, que nos permita destacar los contrastes existentes entre las formas culturales tradicionales y modernas, entendiendo el término cultura en el sentido amplio con que se definió en el capítulo anterior. En esta medida, sólo haremos referencia tangencial a formas específicas de la organización social cuando la reflexión general así lo requiera. Con esto pretendemos señalar de manera simple las lógicas distintas con que funcionan los órdenes simbólicos tradicionales y modernos.

Así pues, para estudiar el trasfondo de la oposición entre organizaciones culturales tradicionales y modernas, hemos elegido compaginar dos propuestas, la una, explicativa, recupera la teoría weberiana sobre la racionalización y, la otra, «sintomática», hace eco de distintas reflexiones sobre el futuro del proyecto de la modernidad, paradójicamente desatadas por su crisis.

Respecto de la primera propuesta, la separación entre tradición y modernidad se visualiza como el efecto deconstructivo que produce la racionalización sobre el primer paradigma. En efecto, para Weber este concepto:

> (...) es el resultado de la especialización científica y de la diferenciación técnica propia de la civilización occidental. Consiste en la

> organización de la vida, mediante la división y coordinación de las diversas actividades, sobre la base de un estudio preciso de las relaciones entre los hombres con sus instrumentos y medio ambiente en vista de una mayor eficacia y rendimiento (Freund, 1986:21).

Es decir, la racionalización está fundamentalmente ligada a dos términos: especialización y calculabilidad. Éstos a su vez sólo se comprenden en el contexto de la revolución científica y del desarrollo del capitalismo. En consecuencia, para Weber el fenómeno de la racionalización está esencialmente ligado a la civilización occidental; es producido por y se vuelve fundamento de una cultura particular.

Ahora bien, amén de que más tarde volvamos a ocuparnos de los efectos culturales que produce la racionalización, debemos detenernos en su inicio a observar sobre qué estructura los produce, es decir, a señalar cómo caracterizaríamos a un orden cultural tradicional.

Quizá lo primero que se deba decir a este respecto es que el orden tradicional se estructura en torno a una verdad primordial, que se presenta como razón revelada. La fuente de conocimiento, el criterio de verdad, los fundamentos de la legitimidad política, de la organización económica, de las normas estéticas, morales, sociales y jurídicas, derivan todos de un principio sustantivo de organización del mundo expresado de manera discursiva en la religión y la metafísica.

Por esto, el orden simbólico tradicional es, si nos atenemos a la metáfora de Geertz, un código extrínseco de información altamente preciso. La referencia última de todas sus significaciones a una verdad revelada, que por su ropaje sobrenatural, suprahumano, aparece como inmodificable, hace de la cultura tradicional una estructura casi monolítica, vuelta sobre sí misma, expresada en un tiempo cerrado, complacida en su autorreferencia.

Poca es la diversidad de espacios e instituciones que un orden de esta naturaleza permite. Las regulaciones de

la moral y del trabajo, de la vida familiar y la política, de la expresión artística y las creencias religiosas, parten todas de un mismo núcleo simbólico. En consecuencia, los imaginarios individuales y colectivos que tienen a la tradición como referente, acusan poca diversidad y gran solidez; la razón revelada no deja mucho espacio para las dudas, pues todo lo pensable encaja en un orden minuciosamente significado.

Un elemento vital para esta construcción compacta, que tiene respuestas para todo y las ofrece con un alto grado de certidumbre, es la convicción que proporciona sobre la existencia de jerarquías naturales y por tanto inalterables. Por nacimiento, las personas están destinadas a jugar papeles desiguales en función de su sexo, su raza, su credo y su condición social. La estructura de dominación pertenece al orden de lo "natural".

Orden jerárquico natural equivale a código simbólico eficaz, pues la asignación de identidades deja poco margen para la incertidumbre: cada sujeto sabe quién es y, en función de ello, qué le corresponde hacer. Todas las prácticas, como la existencia misma de cada quien, tienen un significado preciso. El orden tradicional proporciona respuestas claras a las preguntas existenciales como quién soy y qué debo hacer, o qué sentido tienen mi acción y mi existencia.

De este modo, la acción se orienta por los principios y las creencias, o por lo que Weber llamara la «ética de la convicción». Para este tipo de acción, en efecto, el planteamiento de un fin concreto responde a un principio último universal e inconmovible, que es el verdadero fin. De este modo, cada acción concreta se piensa como un medio para acceder al fin último en cuya concepción no intervienen elementos reales del mundo exterior. Por decirlo de otro modo, para la ética de la convicción los medios son fines en sí mismos: los argumentos que cuentan para el sujeto son valorativos y suponen la concordancia entre la acción y la conciencia (*cf.* Weber, 1978:244-255).

Estas características básicas del orden tradicional, comienzan a erosionarse al ser afectadas por el proceso de racionalización. Básicamente porque uno de los primeros efectos de la especialización técnica y científica es el de pulverizar la razón unificada que fuera el sustento de la simbólica tradicional.

A este desmembramiento de la verdad revelada ante el impacto racionalizador, Weber lo bautiza como el «desencantamiento del mundo». Cuando el desarrollo de las ciencias destruye la ilusión de un sentido de la vida, ese desencantamiento llega a convertirse a tal punto en un sello distintivo de la contemporaneidad que impera sobre el rumbo que se imprime a cualquier actividad social.

Como se dijo al principio, oponer lo tradicional a lo moderno entraña la preocupación de entender el presente a partir de una ruptura con el pasado.

El término «moderno», en efecto, parece inaugurar un estilo propiamente occidental de autodenominación, el cual implica la descalificación cultural de "los otros" que, en este caso, forman parte del propio pasado.[16] En este sentido, el concepto, que aparece por ello siempre ubicado frente a su negación, es bastante elocuente sobre la forma en que la sociedad occidental se piensa a sí misma y sobre la serie de percepciones paradójicas que esa forma de ser le origina.

Porque lo moderno se identifica cada vez más con la vanguardia, la superación abstracta de lo viejo, que deberá ser sustituido por una novedad también indefinida. En esta vorágine, lo nuevo, el presente mismo, están permanentemente condenados a la obsolescencia. En este sentido

---

[16] Según Habermas, la palabra moderno «... bajo su forma latina *modernus*, fue usada por primera vez a fines del siglo v, para distinguir el presente, ya oficialmente cristiano, del pasado romano pagano. Con diversos contenidos, el término "moderno" expresó una y otra vez la conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado, considerándose resultado de una transición de lo viejo hacia lo nuevo» (Habermas, 1989:131).

es que Habermas sugiere, en una referencia a lo estético que se hace extensiva a lo cultural, que la modernidad inaugura una nueva conciencia del tiempo (Habermas, 1989:133; y *cf*. Berman, 1988:1-27). El tiempo moderno es un tiempo abierto a lo impredecible, a lo distinto, a lo inédito.

La bandera de la renovación permanente expresada en la metáfora de la vanguardia (Habermas, 1989: 133), deja claro que el tiempo moderno, que el proyecto de la modernidad, antes que proponer, deconstruye; o, dicho de otro modo, su propuesta fundamental, radical, es destruir los cimientos del pasado, arremeter contra la tradición.

El espíritu de la modernidad es crítico, dinámico, iconoclasta, inconforme. Acomete contra todo lo que huela a solidez y permanencia. Ofrece a cambio inestabilidad e incertidumbre.

La unidad cultural que propiciaron en el orden tradicional las verdades trascendentes, se pulveriza al impacto de la crítica moderna. Los saberes y los criterios de verdad se multiplican y se especializan.

El efecto de esta fragmentación de la razón sustantiva es paradójico: si por un lado enfrentamos un vacío de valores, por el otro se nos ofrece una abundancia de posibilidades; ningún proyecto está descartado.

El cuestionamiento de lo establecido parece ser la constante de la modernidad, y una de las críticas más importantes se dirigen contra el principio nuclear de ordenación tradicional: las jerarquías naturales.

La Enciclopedia y el Iusnaturalismo son los puntales más visibles de un discurso que organiza la percepción social, que se arraiga de modo progresivo en el imaginario a partir del siglo XVII, de que toda subordinación obedece a normatividades artificiales y no divinas.

Al mismo tiempo, este cuestionamiento, que toca el fondo de la verdad revelada al tocar su principio de ordenación, marca el inicio de una era cuyo espíritu está dominado por la incertidumbre.

Regresando a la propuesta de Weber, en la modernidad gana terreno progresivamente una ética de la responsabilidad en la motivación de las acciones sociales. Este tipo de ética, por decirlo de modo sintético, toma en cuenta para la acción, y para el planteamiento mismo del fin, las condiciones que impone el mundo exterior a la conciencia del sujeto.

Por lo demás, el referente de la acción (y en última instancia, del imaginario colectivo) deja de ser único y claro. Se sigue una diferenciación de espacios y normatividades, que distinguen las lógicas del saber, de la moral y de la percepción estética.

Ciencia y filosofía, eticidad y moral, arte y estética, configuran espacios no sólo distintos entre sí, sino distintos de su antecedente y su consecuente.

El proyecto de la modernidad, sintetizado por el iluminismo, no se planteaba desde luego la pulverización y la pérdida de sentido. Pretendía sustituir al dogma por la Razón como eje articulador de los sentidos sociales.

Pero la crítica de lo trascendente que esta sustitución implicaba, terminó por afectar la idea misma de Razón, la pulverizó en razones parciales, las cuales a la larga se mostraron insuficientes para crear un sentido unificador lo bastante sólido.

No es este el espacio para hablar de la crisis de la modernidad, pero hacer alusión a ella nos sirve para dar cuenta, en toda su radicalidad, del espíritu distintivo del orden moderno frente al orden simbólico tradicional.

Mientras éste depende de sí mismo, es altamente cohesivo y presenta pocas fisuras; aquél encuentra su razón de ser en la crítica, en el desmembramiento, en la particularidad. Funda por ello un sentido de la vida precario, cambiante, abierto, imprevisible, que no concede a nada el estatuto de inmutabilidad.

Veremos en su momento cómo estos dos tipos de órdenes producen imaginarios sociales en su totalidad diversos, y

mostraremos en ellos cómo las relaciones de poder y las jerarquías son francamente distintas si refieren a uno u otro paradigma.

El orden cultural tradicional pensado como un tiempo cerrado, frente al moderno, entendido como un tiempo abierto, nos darán la clave para mostrar por qué en ellos se ha producido y cuestionado, de manera respectiva, la desigualdad social entre los géneros manifestada como subordinación de lo femenino.

Antes plantearemos nuestro concepto del poder.

3. PODER Y POLÍTICA

YA EN LA INTRODUCCIÓN ANUNCIÁBAMOS QUE EL PROBLEMA CENTRAL de este libro, el cual es explicar la subordinación social de las mujeres, tiene un carácter eminentemente político, en tanto que alude a una relación social de desigualdad.

Pero, también mencionábamos que la forma como ha sido entendida de forma tradicional esta relación entre género y política no resulta satisfactoria, al menos para el propósito de explicar de modo causal el problema referido. La dificultad básica en este sentido radica, a nuestro modo de ver, en la forma como predominantemente se entienden en estos estudios los conceptos de poder y de política, pues, aunque existen espléndidos estudios sobre el tema, se pone poca atención en la definición básica de los conceptos aludidos.

Haciendo un resumen apretado, diríamos que la subordinación de las mujeres es vista regularmente como el resultado de un conjunto de prácticas discursivas que se organizan y se reproducen de manera intencionada por los sujetos beneficiados como parte de un proyecto por conservar un sistema de dominación.

Este tipo de concepción, a la que en ocasiones se ha calificado como «visión conspirativa de la historia», implicaría, ya sea directamente o como un supuesto último, la

noción del Poder como un atributo. Quienes lo poseen, dominan a quienes no lo poseen, y el interés de los primeros está en conservarlo, sea como un medio para mantener otros intereses (básicamente económicos) sea como un fin en sí mismo.

El poder, así pensado, podría imponerse, primero, por la violencia (o por la amenaza del uso de la misma), lo cual implica que quien tiene el poder y lo conserva es, al mismo tiempo, más fuerte que quien no lo tiene, y/o; segundo, por el adoctrinamiento o ideologización de quien o quienes se domina, que en última instancia implica engaño. Así, quien o quienes sufren los efectos del poder no se darían cuenta cabal, bien de la dominación de que son objeto, o bien de sus propias posibilidades para subvertirla, o de ambas cosas.

Por lo general, esta concepción se acompaña de una visión de la política como instrumento de dominación y reproducción de los medios (físicos e ideológicos) de conservación del poder por un grupo determinado. En el caso de la subordinación femenina, las explicaciones van desde las que la encuentran "funcional" al sistema capitalista (por la reproducción gratuita de la fuerza de trabajo) hasta las que ven a la dominación masculina misma como un sistema inteligente de poder, en el que el grupo dominante (los hombres) conquistó la superioridad jerárquica por medios violentos y utiliza la coacción como un complejo sistema ideológico para mantenerla.

Como una visión tal del poder y la política no ha contribuido a producir una explicación causal de la subordinación femenina, en el caso de los estudios de género, propondremos un concepto distinto que recupera –y resignifica– algunas tesis clásicas de la ciencia, la Sociología y la Filosofía Política a la luz de la interpretación epistemológica que planteamos en nuestro capítulo inicial.

En primer lugar, debemos afirmar que la jerarquía es uno de los elementos constitutivos del orden simbólico, ya

que éste opera mediante la distinción, la regulación, el establecimiento de límites y la organización, tanto en la construcción del mundo cultural como del sujeto. La jerarquización simbólica se produce de muchas formas y, en la mayoría de los casos, presenciamos la coexistencia de elementos jerárquicos de sentidos opuestos en el interior de una misma simbólica.

Esto es para subrayar que, lejos de lo que parece a primera vista, la jerarquización está preñada de complejidad y la vivencia imaginaria de la misma implica siempre contradicciones.

Por ejemplo, encontramos una correspondencia entre símbolos superiores tales como bueno, alto, claro, que encuentran su respuesta binaria en los símbolos malo, bajo, oscuro. Sin embargo, todo orden simbólico cambia la valencia de sus propios principios jerarquizadores sin que la vivencia imaginaria de los mismos se desestabilice por ello.

Por ejemplo, en el caso mencionado, la agrupación de los elementos citados en las jerarquías superior e inferior no es obstáculo para que, al mismo tiempo, se emprenda la inversión de los símbolos binarios, como en el caso del binomio claridad/oscuridad: en las religiones universales el principio del bien crea la claridad que triunfa sobre lo oscuro, pero, a la vez la divinidad creadora es enigmática e incognoscible para sus criaturas: su poder radica en su oscuridad.

Como en este pequeño ejemplo, toda la lógica binaria de la jerarquización simbólica tiene potencialmente la capacidad de invertirse, de cambiar de valencia y así sucede de hecho en las vivencias y percepciones de las jerarquías por las identidades imaginarias, tanto como en las prácticas organizadas por esos referentes.

Desde luego que las jerarquías no sólo son constitutivas simbólicas de las identidades, sino que también son la base de las diversas estructuras en que se producen y regulan las prácticas sociales. En este nivel, la asignación de lugares y roles de acuerdo con las diversas estructuras jerárquicas

tiene consecuencias materiales para la vida de las personas que precisan, para ser estudiadas, de conceptos específicos. Es el caso de los términos poder, dominación y política.

En efecto, el concepto de poder nos habla, en primer lugar, de una puesta en acto de las jerarquías definitorias de identidades sociales. En este sentido, podemos considerar al poder como una situación propiciatoria para el ejercicio de determinada jerarquía. En palabras de Max Weber: «Poder significa la posibilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad» (Weber, 1984:43). Para precisar este concepto que, dada su amplitud, es «sociológicamente amorfo», de acuerdo con el propio autor, Weber acude a la categoría de dominación:

> El concepto de dominación (...) sólo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido (...) La situación de dominación está unida a la presencia actual de alguien mandando eficazmente a otro, pero no está unida incondicionalmente ni a la existencia de un cuadro administrativo ni a la de una asociación; por el contrario, sí lo está ciertamente —por lo menos en todos los casos normales— a una de ambas. Una asociación se llama asociación de dominación cuando sus miembros están sometidos a relaciones de dominación en virtud del orden vigente (Weber, 1984:43).

Si llevamos adelante una reflexión minuciosa sobre los implícitos de estas definiciones, veremos que la idea clave que les subyace es que la dominación, como una expresión del poder, no es un atributo ni una cosa, sino una relación propiciada por un orden social que le preexiste.

En efecto, no es el sujeto poderoso quien funda la relación de dominación, sino que es esta situación relacional la que constituye tanto a dominantes como a dominados, de acuerdo con la forma como jueguen en la relación.

La jerarquía simbólica referente de identidades imaginarias, la jerarquía constitutiva de estructuras sociales, se

expresa en prácticas (se realiza) a través de relaciones de desigualdad que operan como relaciones de dominación en el sentido descrito por Weber.

También en una cierta lectura de la propuesta foucaultiana encontramos una definición del poder que refiere a su constitución por medio del orden cultural y que se opone a la tesis intencionalista para explicar las raíces de este fenómeno.

Desde la obra de Foucault podemos plantear dos objetivos respecto al tema; rechazar que el poder sea una función puramente negativa y que sea a la vez global y localizado en ciertas instituciones. El poder es una relación y no un atributo o una cosa; es socialmente productivo y constitutivo del conjunto de las relaciones sociales. Tampoco puede sostenerse que el poder se centre en algunas instituciones y se difunda de arriba hacia abajo. Esto implica el estudio de las relaciones de poder a nivel microfísico. «Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado» (Foucault, 1983:112).

Tampoco entiende un modo de sujeción por la regla (por oposición a la sujeción violenta) ni un sistema general de dominación ejercido por un grupo sobre otro, que mediante sucesivas derivaciones traspasarían a todo el cuerpo social. Hay que partir, a la inversa, de la multiplicidad de las relaciones de fuerza, de sus juegos de inversión, apoyos y estrategias que permiten su eficacia.

> El poder está en todas partes: no es que lo englobe todo sino que viene de todas partes. (...) el poder no es una institución y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (Foucault, 1983:113).

Es decir, *a)* El poder no es una cosa ni un atributo. *b)* No hay relación de exterioridad sino de constitución entre él

y el resto de las relaciones sociales. *c)* Viene de abajo hacia arriba. *d)* Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. *e)* Donde hay poder hay resistencia, y no en una relación de exterioridad.

Las ideas de Weber y de Foucault abordan dos aspectos diferentes del poder que son fundamentales para nuestra definición. Aunque ambos parten de una concepción no racionalista del poder, es decir, que no encuentran su fundamento en los intereses y los planes de los poderosos sino en las estructuras de relaciones que el poder funda como una situación, uno y otro autor privilegian respectivamente los aspectos institucional y microfísico del poder.

Mientras que Weber precisa el concepto de poder a través de términos como dominación, asociación de dominación, aparato administrativo, etc., y edifica con ello una idea de cómo el poder se ejerce a través de la reproducción de ciertas pautas normativas en un orden social establecido, Foucault construye la imagen inversa a través de conceptos como «técnicas de poder» y «dispositivos de poder».

En el primer caso encontramos una propuesta de estudiar la institucionalidad del poder a través de modelos que se proponen como objeto a instituciones donde el poder se ejerce (el Estado, la Iglesia) y a través de fórmulas legales (cuando planteamos los modos de legitimación del poder).

En el segundo, se persigue más bien el objetivo de estudiar las formas microsociales de objetivación de las relaciones de poder y por eso se enfoca sobre situaciones privilegiadas por su marginalidad (*cf.* Foucault, 1988:228).

Una y otra visión, no obstante, nos ayudan a pensar en el funcionamiento explícito de la "traducción" imaginaria de las jerarquías simbólicas.

En la propuesta de pensar al poder como una situación que sólo se realiza a través de relaciones (que de hecho es una situación constitutiva, tanto de las relaciones desiguales como de los términos mismos que las componen) está presente la idea de un orden preexistente que significa a una

determinada situación como situación de poder. Este tipo de situaciones organiza las relaciones sociales en sus diversos niveles, desde una estructura de desigualdad, que se realiza (se objetiviza, según Foucault) por medio de relaciones múltiples de poder.

Con la conciencia de que hay muchísimas maneras de ensayar cortes analíticos en esta premisa inicial, nuestros objetivos nos llevan a realizar sólo dos cortes muy precisos y también en un sentido muy general. Uno trata de señalar la diferente forma en que se producen las relaciones de poder en las sociedades tradicionales y en las sociedades modernas, y otro incide en lo que de esas relaciones atañe al género. Recuperaremos, para hacer estos cortes, un hilo conductor rescatado de la propuesta weberiana y otro de la de Foucault: el análisis de las formas de legitimidad y el de las formas microsociales, polifacéticas, de conformación de las relaciones de poder.

EL PODER EN LAS ESTRUCTURAS TRADICIONALES

Sin duda, una de las maneras de estudiar el poder es observar cuáles son los fundamentos de su legitimidad, es decir, qué es lo que permite que una relación de desigualdad sea eficaz en la producción y reproducción de relaciones sociales en tanto que su existencia genera un consenso relativo.

Esto porque el poder, tal como se concibe aquí, no puede nunca ser pura coacción, aunque tampoco sea simplemente la manifestación de un consenso. Para decirlo de manera rápida, el poder, en tanto que es una puesta en acto de las jerarquías simbólicas, no puede identificarse con el ejercicio de la violencia, porque de ser así, no implicaría de manera propia una relación.

Es en esta medida que tiene sentido la concepción de Foucault acerca de que el poder siempre entraña resistencia al poder, porque toda jerarquía simbólica —y, en consecuencia, la puesta en acto de la misma— es en última instancia

una operación que perfila alteridades, que construye a dos en una relación de desigualdad. La traducción imaginaria de esta jerarquía equivale a su actuación, lo que, entre otras cosas, significa que en la relación de poder interactúan menos los sujetos que sus acciones:

> En efecto, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: (...) Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad (...) En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que "el otro" (aquél sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción (...) (Foucault, 1988:238).

Esta actuación sobre las acciones de los otros, requiere tanto de la coacción como del consenso, no como sus principios constitutivos, sino como sus instrumentos,[17] de ahí que, regresando al argumento inicial de este apartado, una forma de conocer al poder sea estudiando los fundamentos de su legitimidad, es decir, de los acuerdos que genera.

Este es el camino que elige Weber[18] cuando elabora su teoría de los tipos puros de dominación. Entre ellos, como

---

17 Para Weber: «entendemos aquí por "dominación" un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta ("mandato") del "dominador" o de los "dominadores" influye sobre los actos de otros (...), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato ("obediencia")» (Weber, 1984:699).

18 Recordemos que Weber utiliza el concepto de dominación (posibilidad de encontrar obediencia a un mandato) para precisar el de poder, al que considera desde el punto de vista sociológico amorfo debido a su amplitud. Así, su trabajo se aboca a encontrar los fundamentos de legitimidad de la dominación como una forma sociológicamente analizable del poder.

se sabe, el de la dominación tradicional es el que mejor explica las relaciones de poder que se producen en esa clase de estructura social.

En efecto, este autor relaciona siempre los tipos de dominación con un tipo específico de asociación. O, para decirlo con propiedad, son ciertas relaciones de dominación las que constituyen propiamente las asociaciones (sociales y/o políticas) como tales (*cf.* Weber, 1984:695).

Las asociaciones tradicionales pues, legitiman sus estructuras jerárquicas (y con ellas sus relaciones de dominación) atribuyéndoles una procedencia sobrenatural y eterna. La organización simbólica referente de tales relaciones de poder, parece haber estado "siempre ahí" para la conciencia imaginaria. La obediencia —nunca exenta de resistencia— a ese mandato se fundamenta en la imposibilidad de transgredirlo (sin un costo alto) en tanto que aparece como el efecto del "orden natural de las cosas".

Según Weber el tipo más puro de esta dominación es el dominio patriarcal. El señor es obedecido en la asociación tradicional en virtud de sus propias cualidades, investidas por la tradición en cualidades de mando, de superioridad "natural".

Aunque este tipo de dominación se genera en todos los niveles del orden social, el núcleo donde se produce y se reproduce la dominación tradicional es la asociación

---

En esos términos es a la perfección coherente con el contenido del concepto que desarrollamos aquí. En tanto que este autor estudia el poder en su forma institucionalizada, se ve obligado a precisar y delimitar con estrictez el concepto, cosa que no hace Foucault, quien observa modos concretos de producirse las relaciones de poder en su actuación específica. Así, aunque Weber parte en la práctica de la misma idea de poder que Foucault («posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la *conducta* ajena» (cursiva nuestra), Weber (1984:696) precisa al concepto de dominación como lo indicamos antes, y además distingue entre distintas formas de dominación, de las que destacan dos tipos opuestos: dominación mediante una constelación de intereses (tipo puro: el mercado) y dominación mediante la autoridad (tipo puro, poder del padre, el funcionario o el príncipe). (*Cf. ibid.*).

doméstica (*cf.* Weber, 1984:710). La estructura jerárquica basada en la superioridad natural del pater familias es un orden prácticamente impermeable al cuestionamiento.

Desde el punto de vista microfísico, las relaciones de poder se despliegan en una serie de dispositivos que permiten expresar en cada momento la voluntad inmutable de lo sobrenatural. De hecho, la resistencia al poder, que no puede ser crítica en un sentido racional, es con claridad una resistencia antagónica.

Si la jerarquía simbólica está expresada en la oposición irreconciliable entre el bien y el mal —dos conceptos trascendentes— la resistencia al poder en general se produce en —y produce a— el ámbito de lo maldito, lo excluido, lo radicalmente marginado.

En la práctica, todo movimiento organizado contra poderes estatuidos, toda manifestación de resistencia en una sociedad tradicional es calificada —incluso por los mismos sujetos de resistencia— como maligna, diabólica, inspirada por Satanás, o los demonios o las fuerzas perversas de la creación.

Las jerarquías sociales no pueden dejar de estar referidas a la oposición de fuerzas cósmicas.

EL PODER EN LAS ESTRUCTURAS MODERNAS

La dominación legal es el tipo ideal, en la explicación weberiana, que correspondería a la forma de organización del poder en las sociedades modernas. Lo característico de esta forma de dominación es que fundamenta su legitimidad en una normatividad (un cuerpo de preceptos y sanciones) que se pretende emanada de un consenso racional.

En efecto, para ser legítima, una relación moderna de poder no puede aludir a la tradición, a la verdad revelada, al dogma suprahumano; antes bien, acude a los argumentos de cientificidad, racionalidad y consenso.

La norma que legitima las situaciones de poder se reconoce como artificial, en el sentido de que ha sido creada

por un orden humano –no natural, no divino– que se pretende racional.

Este supuesto tiene implicaciones muy importantes para nuestro tema, por ejemplo, que las diversas desigualdades existentes en el ámbito social no son obra de la naturaleza, ni designio de Dios, sino producto de un ordenamiento humano, artificial, y por lo tanto contingente y cambiante.

Es interesante hacer notar a este respecto que los representantes del Iusnaturalismo moderno, al tiempo que parten del axioma de la igualdad natural como pieza clave de una lucha teórico ideológica contra los fundamentos legitimadores del orden tradicional, explican que la creación de la desigualdad (a la que por eso se le llama social) obedece a un fin racional de salvaguardar algo más preciado que la propia igualdad.[19] En otras palabras, la desigualdad, producto del orden social, es vista como un mal menor.

En síntesis, las relaciones modernas de poder encuentran el fundamento de su legitimidad en la racionalidad de su existencia artificial.

Weber llama legal al tipo puro que caracteriza tal situación de poder porque, precisamente, aparece encarnado en la norma, en la ley. De este modo, no se obedece a la persona, sino a la regla. Si la regla crea una figura institucional de mando, la obediencia recaerá de modo transitorio sobre quien ocupe tal lugar, pero no se le obedecerá por

---

19 Esta idea desde luego ofrece matices en los distintos autores. Para Rousseau, por ejemplo, el orden social legítimo sólo puede fundarse en una fórmula de asociación que no haga excluyentes a la estructura política y a la igualdad –que curiosamente es pensada como la conservación de la libertad por todos los hombres–. Como se sabe, los pioneros de la filosofía política no reflexionan sobre cualquier tipo de desigualdad, sino que sólo se interesan por la que existe entre gobernantes y gobernados (Locke, por ejemplo, excluye de manera explícita la idea de poder político a la relación entre el marido y la esposa) pero, como veremos más adelante, sus mismas ideas sirven a otros tanto para cuestionar la naturalidad de toda desigualdad, como para afirmar el carácter político de muchas de ellas.

sus cualidades personales, por lo que la tradición dicte, etc., sino justo por desempeñar una función instituida por la regla. Esto implica que quien manda debe a su vez someterse a la norma abstracta que le permite ocupar tal sitio, aun si esta misma persona ha contribuido a crearla.

La forma más pura de expresión de este tipo de situación de poder es, en términos weberianos, la dominación burocrática.

> Su idea básica es: que cualquier derecho puede crearse y modificarse por medio de un estatuto sancionado correctamente en cuanto a la forma. La asociación dominante es elegida o nombrada, y ella misma y todas sus partes son servicios. Un servicio (parcial) heterónomo y heterocéfalo suele designarse como autoridad. El equipo administrativo consta de funcionarios nombrados por el señor, y los subordinados son miembros de la asociación ("ciudadanos", "camaradas") (Weber, 1984:707).

Aunque más adelante el mismo Weber aclara que bajo este tipo de dominación no sólo caen las asociaciones políticas (del tipo del Estado y el municipio), sino también las empresas capitalistas, las asociaciones con finalidad utilitaria, es claro que de manera prioritaria está pensando en una asociación política de corte burocrático. Esto nos dará pie más adelante para reflexionar sobre el significado del adjetivo político para calificar un tipo determinado de poder.

Por ahora, nos detendremos a considerar cuáles serían las características, no institucionales sino institucionalizadoras, de las relaciones modernas de poder. Es decir, pensaremos, desde Foucault, los fundamentos microfísicos de las redes de poder que construyen este tipo de estructuras, que por principio, están afectados por el mismo tipo de procesos racionalizadores que definen el perfil de las estructuras de dominación que llamamos legales.

Como se recordará, el medio que emplea Foucault para idear esta construcción compleja de las redes de poder es

el de pensar siempre en el binomio poder-resistencia e, incluso, propone «tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los distintos tipos de poder a través del enfrentamiento de las estrategias» (Foucault, 1988:229).

En función de esto precisa cuáles son, en su opinión, algunas de las oposiciones de este tipo que caracterizarían lo que podemos llamar la modernidad tardía: «... la oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre el modo de vida de la gente» (Foucault, 1988:229-230). Podemos decir que en estas distintas luchas contra formas particulares de autoridad, se destacan una serie de elementos que revelan su filiación moderna.

En primer término, son luchas transversales, que atraviesan formas de gobierno y estructuras económicas; sus objetivos son los efectos del poder como tales; es decir, no se dirigen contra la existencia misma de cierto tipo de intereses, sino contra las prácticas de control y dominación que ellos implican; son luchas en lo básico inmediatas, que se emprenden contra objetivos concretos; sostienen una idea paradójica del individuo, pues a la vez que defienden el derecho a la diferencia, se manifiestan contra las prácticas aislacionistas que hacen perder al individuo sus lazos con la comunidad; se oponen a la vez a los privilegios del saber y a las deformaciones mistificadoras; por último, rechazan las definiciones sistémicas de los intereses o la personalidad del individuo (*cf.* Foucault, 1988:230).

Como se ve, es curioso que esta definición que hace Foucault sobre el núcleo de las relaciones microfísicas de poder modernas coincida con la propuesta de Habermas sobre el mismo punto.

Aunque, desde luego con otro lenguaje, Habermas también sostendría que el punto clave en la definición de las luchas de poder en la modernidad tardía es su definición

antisistémica, o, por decirlo de otro modo, la creciente resistencia de los sujetos a lo que perciben como la invasión del mundo sistémico sobre el mundo de la vida (*cf.* Habermas, 1981).

Sobre este punto, Habermas detecta, a partir de la década de los sesenta, el surgimiento de conflictos en las sociedades occidentales que se alejan del modelo clásico de conflicto de la modernidad temprana, producido por problemas en la distribución de la riqueza, es decir, generado en el ámbito de la reproducción económica y canalizado por los partidos políticos. «Los nuevos conflictos aparecen en áreas de reproducción cultural, integración social y socialización. Están manifestados en forma de protesta subinstitucional parlamentaria» (Habermas, 1981:1). Tienen que ver, en pocas palabras, no con los problemas de distribución sino con lo que él denomina la gramática de las formas de vida.

Estas nuevas luchas de resistencia abandonan el ámbito de los viejos problemas económicos, militares y sociales por otro, en el que prevalecen preocupaciones por la calidad de vida, la igualdad, la participación, los derechos humanos, etcétera.

Los modernos conflictos varían y se renuevan. Habermas sostiene que todos ellos pueden ser entendidos como resistencia hacia las tendencias para someter al mundo de la vida. Sin embargo, afirma que es necesario diferenciar los distintos movimientos a partir del diverso grado de su fuerza emancipatoria, pues, en estas fechas:

> (...) el único movimiento que continúa la tradición de los movimientos de liberación burguesa-socialista es el movimiento feminista. El conflicto entre la opresión patriarcal y la realización de una promesa que está profundamente enraizada en los fundamentos universalmente reconocidos de moralidad y legalidad, otorgan al feminismo el ímpetu de un movimiento ofensivo, mientras que todos los demás movimientos son defensivos en su carácter (Habermas, 1981:3).

Si analizamos con cuidado lo que implica una conceptualización como ésta, veremos que también para Habermas, en la lectura del poder, es imprescindible y acaso primordial la resistencia, vista como lucha por la emancipación. Y pareciera ser, llegado este momento, que lo que se ve de la relación de poder varía según nuestro enfoque: si analizamos el ejercicio institucional veremos el poder en acto y si, por el contrario, estudiamos la complejidad de las redes micro, constitutivas de tales instituciones, veremos actuar la resistencia al poder, que se manifiesta como contrapoder.

La lógica implícita en estos ejemplos extraídos de Foucault y de Habermas parece ser que las relaciones de poder vistas en su nivel micro, no institucional, constitutivas de los múltiples conflictos que modelan el rostro de las relaciones sociales son, en su expresión moderna, relaciones marcadas por:

a) La desigualdad entre saber —científico— y no saber.
b) La multiplicación y diversificación de los espacios constitutivos de relaciones sociales, generada por la multiplicación de referentes y criterios de verdad producto de la «muerte de Dios».
c) El cuestionamiento a todas las desigualdades naturales como efecto del cuestionamiento a la existencia de verdades trascendentes, sustento de jerarquías inmutables.

Pero hay algo más, la conjunción de estas características produce en la modernidad una diferenciación entre ejercicios de las jerarquías simbólicas, es decir, entre relaciones de poder, al parecer mucho más notoria y, sobre todo, más significativa, que en las sociedades tradicionales.

Aquí hemos sostenido que en las sociedades racionalizadas las relaciones de poder entre los géneros adoptan la forma peculiar de relaciones políticas. Por ello, es necesario aclarar qué entendemos por política para dar su justa dimensión a ese supuesto.

La política

Definir la política. Tarea ardua si las hay, pues sobran las aportaciones y escasean los acuerdos. ¿La razón? Según Norbert Lechner, con quien coincidimos en este punto, las versiones se multiplican porque la definición de la política es, ella misma, expresión de la lucha política.

Si bien no sostendríamos que es lo mismo teorizar sobre política —desde las ciencias o desde la filosofía— que hacer política; sabemos que la práctica teórica, y con mayor razón aquella que tiene a la política como objeto, ejerce una toma de posición cuando selecciona sus problemas realizando cortes relativamente arbitrarios, que delimitan ciertos universos de entre todos los universos posibles.

De este modo, podemos pensar que todas —o casi todas— las definiciones de la política producen conocimiento parcial sobre el fenómeno, sin que ninguna de ellas diga todo sobre la política, porque cada una habla desde un campo de interés parcial.

Nuestra definición, pues, parte también de una visión fragmentaria que ha sido delimitada por una posición política.

Antes de hacerla explícita queremos compendiar algunas de las definiciones más socorridas, con el fin de tomar posición frente a y desde ellas.

Esquemáticamente, podríamos resumir las posiciones en tres grupos de proposiciones: *a)* La política como gobierno. *b)* La política como fuerza. *c)* La política como lo público. Detengámonos en cada rubro.

a) La política como gobierno. Lo primero que debemos hacer para explicar la propuesta que entraña este rubro, es distinguir con claridad entre Estado y gobierno. El concepto de Estado alude a una comunidad compleja definida por una delimitación territorial, el reconocimiento de un poder central y la reivindicación de pertenencia a la comunidad amplia con independencia de otras pertenencias específicas, étnicas, religiosas, localistas o de otro tipo.

El concepto de gobierno, en cambio, aludiría a la gestión de los Estados, y el tipo de gestión estatal que se consideraría política tendría que ver con el ejercicio de normar y sancionar sobre aquellas acciones que conciernen a la comunidad. En este sentido, si el concepto de gobierno define al de política, podría afirmarse que política es, en primera instancia, el término que califica a las medidas de gobierno:

> Una política puede definirse como un programa de acción o inacción adoptado para apoyar algún propósito o para manejar algún(os) problema(s) en particular (...) Las actividades necesarias para manejar la condición política, la mezcla de presiones y otros medios de persuasión requeridos para asegurar que haya un acuerdo suficiente para que surja un dirigente o para que se adopte e implante una política, esto es lo que yo llamo política (Moodie, 1987:53 y 64).

Así, de acuerdo con este autor, la política sería, en un sentido más amplio, el campo de acción que propicia la adopción de medidas políticas, es decir, de medidas de gestión de los asuntos del Estado. En consecuencia, podemos colegir que sólo las —algunas— acciones del gobierno pueden considerarse políticas y que, por tanto, sólo el ámbito de intervención del gobierno constituye el campo de la política.

Es importante anotar que, en esta perspectiva, no podríamos considerar propiamente política la relación entre gobernantes y gobernados, porque lo político sería sólo aquella parte de la relación que va del gobierno al pueblo y no viceversa, es decir, que el actuar de los ciudadanos no se considera desde esta perspectiva como propio de la política.

La separación entre gobierno y sociedad civil desarrollada sobre todo a partir del siglo XIX expresa bastante bien esta idea, pues el primer término se califica como político y el segundo como apolítico. Es decir, quien haría la política sería el gobierno, mientras, en el mejor de los casos, la sociedad civil se resistiría a sus efectos.

Todavía más, en sociedades con una cultura política súbdito, derivada de un régimen autoritario o tendencialmente autoritario, la política es sinónimo de corrupción para el imaginario social, mientras que el espacio de la sociedad civil aparece como el reducto impoluto y apolítico que se opone al sucio mundo político del gobierno.

b) La política como fuerza. Con frecuencia se ha asociado la definición de la política con un cierto uso de la fuerza. Muchos interpretan la definición weberiana del Estado en este sentido, pues ese autor afirma que tal asociación política se distingue de otras porque ejerce el monopolio de la violencia legítima. Sin embargo, la definición de una asociación política no equivale a la definición de la política. Por lo demás, en la sentencia weberiana se alude a la violencia legítima como el medio específico del Estado, no como su medio exclusivo.

Pero si no en Weber, sí en muchos otros casos encontramos reflexiones que identifican política con violencia gubernamental, es decir, que expresan una visión negativa de la política al concebirla como las medidas adoptadas por el gobierno y que pueden imponerse por la coacción: «La marca distintiva de la acción política es que puede forzarse su cumplimiento, ya que el gobierno puede obligar a la gente a obedecer por medio de la amenaza de la fuerza física y en última instancia, de su empleo» (Nicholson, 1987:78).

El marxismo, al menos el marxismo clásico, podría ubicarse en este rubro, pues en general considera también a la política como una serie de medidas coactivas que aplica el gobierno —entendido como la representación de los intereses de una clase en el poder— con el fin de preservar un cierto estado de cosas. En este caso, la coacción ejercida no sólo es física sino simbólica, es decir, la política implicaría la instrumentación de una serie de medidas destinadas a crear y reproducir una cierta ideología propicia para la conservación del orden en cuestión.

En esta idea de política, tanto marxista como no marxista, hay un principio funcionalista de explicación —como el que describimos en la introducción— que tendería a definir el fenómeno, en este caso la acción política, por su funcionalidad a un cierto proceso, organismo o estado de cosas, en este caso, los intereses de quienes detentan el poder.

La famosa definición que Carl Schmitt hace de la política también podría ubicarse en este rubro. Al entender lo político como el campo de acción constituido por una relación amigo-enemigo, es decir, por la amenaza potencial de la eliminación física, y en el que la victoria sólo se puede lograr mediante la eliminación física del adversario, Schmitt estaría también definiendo a la política como fuerza.

Desde la definición del poder que de manera previa propusimos, no puede sostenerse una lógica como la anterior, pues supone al poder como un atributo de ciertos sujetos que lo ejercen a través de la aplicación de políticas, siempre tramadas de modo inteligente para estar al servicio de sus intereses. Por otra parte, entre estos intereses se incluye la conservación misma del poder. La definición se torna circular y restringida.

Ambas versiones, *a* y *b*, visualizan por lo demás a la política como un campo de expresión intemporal del poder, aunque algunos de los términos que emplean para caracterizarla sean modernos, es evidente —Estado, gobierno, democracia.

Esta abstracción de contexto con la que se suele tratar a la política nos parece francamente inadecuada, sobre todo porque creemos que una definición productiva del concepto sólo es posible cuando se tiene en cuenta la manera específica en que se organizan los diversos espacios de poder en las sociedades modernas.

Es decir, no parece suficiente pensar que el campo de la política atañe a la relación que existe entre gobernantes y gobernados como quiera que se piense esa relación —como gestión de acciones, como imposición coactiva— sino que

parece imprescindible tomar en cuenta que el espacio social que construye esas relaciones es sustancialmente diverso en las sociedades tradicionales y en las modernas. No puede tener el mismo significado la regulación de conflictos o la preservación institucionalizada de un sistema de intereses en el marco de un sistema cultural cerrado, cuyas jerarquías se legitiman en referencia a verdades trascendentes, que en el de un sistema abierto, donde los referentes, los conflictos, los intereses y las identidades se multiplican y están sujetos a un dinamismo permanente.

Es sólo como parte y como productor de esta última realidad que puede comprenderse, en nuestra opinión, el campo de lo político.

Por ello, el concepto «política», tal como lo entendemos sólo puede calificar con propiedad a ciertas formas de poder en las sociedades modernas. Utilizarlo para definir las relaciones de poder en otras sociedades implica una resignificación de ellas desde una mirada occidental contemporánea.

c) La política como lo público. Política, pues, es un campo de producción, actuación y reproducción de ciertas relaciones de poder.

En efecto, política es poder, en el sentido en que antes lo definimos. Como tal implica la existencia de relaciones de desigualdad, es una puesta en acto de jerarquías simbólicas; habla a la vez de la capacidad para influir sobre el curso de ciertas acciones y de la resistencia ante ese poder. Sin embargo, no cualquier relación o situación de poder es una relación o situación política.

Lo que, en nuestra perspectiva, define como política una relación de poder, es su inserción en lo público, entendido de una cierta manera. El ámbito de lo público, en nuestra perspectiva, no es equiparable a lo estatal, aunque sin duda tiene que ver con él. Lo público es el espacio de organización de lo social por excelencia en las sociedades modernas, es decir, el ámbito donde se norma y sanciona, en un

sentido amplio, lo que de manera imaginaria se percibe como concerniente a la colectividad.

Como sabemos, el concepto de individuo es un concepto moderno. Las sociedades tradicionales construyen sus identidades y sensaciones de pertenencia siempre en referencia a la colectividad.

La separación entre comunidad e individuo, reforzada por otras equivalentes como las que se producen entre Estado y mercado, público y privado, ética y moral, etc., es una de las características de la modernidad.

Así, mientras en la sociedad tradicional encontramos una fuente única —o casi única— de la que se nutre toda regulación —tanto de la vida económica, como del espacio familiar, religioso, bélico, de mando, etc.— la sociedad moderna diversifica con amplitud los criterios de regulación de sus distintos espacios, partiendo fundamentalmente de la distinción discursiva entre lo público y lo privado.

Esta distinción discursiva, imaginaria, tiene, desde luego, efectos en lo real que se aprecian de manera particular en las prácticas y las identidades sociales, pero debemos enfatizar que su origen es una demarcación arbitraria que supone la existencia real de espacios privados los cuales, como tales, siempre son imaginarios.

En efecto, si lo concebimos de modo estricto, no hay ningún espacio social que exista al margen de su producción social, colectiva, en este sentido pública. Ni el mercado ni el individuo, por una parte, ni el espacio doméstico ni las mujeres, por otra, a los que, en distintos niveles se considera como las expresiones más acabadas de lo privado, están en realidad constituidos al margen de lo público, es decir, de su organización a partir de la norma-sanción colectiva.

Así pues, lo que constituye realmente la diferencia entre lo público y lo privado es la percepción imaginaria social de tales espacios, y las prácticas que se producen en consecuencia. Por ello, lo público y lo privado son suscep-

tibles de variación, por lo que un fenómeno considerado privado en un momento puede pasar a ser parte de lo público si la percepción social al respecto varía.

Las relaciones de poder en la modernidad son relaciones políticas si se producen dentro del ámbito socialmente percibido como público, sin importar si en ellas está involucrado de forma directa el gobierno o no.

Una relación poder-resistencia socialmente considerada privada puede, asimismo, convertirse en política si determinadas circunstancias hacen que transite al ámbito de lo público, si el código de normatividad —positiva o no— que la sanciona, pasa a ser el de los asuntos colectivos.

Las relaciones de poder entre los géneros han existido en todas las sociedades conocidas, pero, mientras en las sociedades tradicionales se consideraban sancionadas por un orden suprahumano, en las sociedades modernas se ha reconocido su arbitrariedad y han sido objeto, en distintos niveles, de sanción pública. Se les discute en los más diversos espacios y se reconoce con ello, aunque sea de manera implícita, su estatuto de problema concerniente a la colectividad.

Por ello, en las sociedades modernas, las relaciones de poder-resistencia entre los géneros son un problema político. De hecho, con frecuencia han sido señaladas como la expresión prototípica de la conflictividad pública moderna, porque manifiestan pugnas culturales en las que se enfrentan códigos de legitimidad tradicionales contra otros signados por la racionalidad.



CAPÍTULO II. APLICACIONES

1. EL GÉNERO COMO ORDENADOR SIMBÓLICO

FEMENINO Y MASCULINO COMO SÍMBOLOS REFERENCIALES

Si aceptamos, pues, que la constitución de identidades individuales y colectivas requiere de la inscripción del sujeto en un orden simbólico que organice y dé sentido a la percepción imaginaria, debemos pensar de inmediato qué tipo de elementos funcionan como símbolos y por qué.

Los códigos simbólicos, en tanto fuentes extrínsecas de orientación subjetiva se desempeñan, según vimos, delimitando al yo frente al otro y, a la vez, indicándole qué debe hacer y cuál es el sentido de su acción.[1] En este tenor, los símbolos operan clasificando y jerarquizando en tal forma que se explique al yo (o al nosotras, nosotros) como lo correcto, lo que está dentro, lo adecuado, en oposición al otro extraño, inadecuado, excluido.

Recuperando las tesis de Freud, parece claro pensar que la conceptualización del Otro le hace, por lo general, no sólo errado sino peligroso; Otro es, en consecuencia, no yo, negación del sujeto, amenaza de su existencia. Pero también un referente límite del que no se puede prescindir.

De este modo, toda construcción cultural se ha definido con base en una organización simbólica que expresa de múltiples formas esta separación entre lo propio y lo extraño, a tal punto que todo otro elemento de significación se produce dentro de esta escisión primaria. Tal demarcación entre exclusión e inclusión se expresa de diversos modos, entre los cuales el más conspicuo es la división simbólica del mundo en géneros, femenino y masculino. Estos términos no se reducen a diferenciar entre lo que

---

[1] *Cf. supra*, capítulo I, apartado: «El concepto de cultura en la explicación de la realidad social», p. 29, en este libro.

llamamos “hombres” y “mujeres”, sino que clasifican a todo el mundo relevado por la significación.

En efecto, nada de lo pensable puede dejar de ser referido a esta clasificación primaria. Incluso aquellos elementos de sentido o de lenguaje calificados como “neutros” tienen al género como referencia negativa («se dice del género gramatical que no es ni femenino ni masculino» *Enciclopedia Grijalbo*, Madrid, 1986), por lo que podemos afirmar que el género es un referente simbólico primario.

Esto, sin embargo, no nos dice por qué deba ser (o haya sido) al mismo tiempo un jerarquizador primario, ni por qué esa jerarquía haya aparecido hasta ahora en el sentido unívoco de subordinar lo femenino.

En el primer nivel de análisis esto se explica por lo que, en las sociedades que por ahora llamaremos de modo simple premodernas, denominamos la «necesidad simbólica», que entraña la construcción tanto de la cultura como de la(s) subjetividad(es).[2]

El ordenamiento artificial del mundo en símbolos, como vimos, construye significados por delimitación. Si revisamos de forma analítica esta operación veremos que, lógicamente, la delimitación primaria se produce entre lo que es y lo que no, el orden y el caos, el adentro y el afuera, el ego y el alter. Y la representación específica de estas categorías, principios ordenadores de todo lo demás, se produce en términos de género: masculino como cultura (orden, mundo, yo, nosotros, bien, claridad, comprensibilidad...) y femenino como naturaleza (caos, nada, enemigo, otro, mal, oscuridad, enigma...).

---

[2] Importa recordar que el término necesidad refiere en este caso al requisito estructural de la cultura y los sujetos tal como existen, lo cual no significa que descartemos la posibilidad de que existieran otras formas. Sin embargo, nos abstenemos de manera total a especular sobre el particular, queriendo sólo señalar que nuestro argumento no tiene ninguna implicación finalista ni funcionalista.

La diferenciación simbólica en géneros permite una clasificación de todo, lo existente y lo ficticio, de acuerdo con una supuesta cualidad intrínseca que les hace accesibles, incluso si pertenecen al "afuera", al límite entre la cultura y la naturaleza. Como apuntamos en el capítulo anterior, el sujeto sólo puede pensarse como yo si puede ubicar lo que es no yo, su alteridad, su exterioridad, su demarcación. Tal binomio simbólico es pues imprescindible para ordenar al mundo. Y por sus características es, por definición, ambiguo.

El caos, sobre el cual —contra el cual— ha debido erigirse la cultura, es inaccesible a la mente, que sólo puede imaginar de él que es inimaginable. La representación más cercana que puede hacerse de él es la naturaleza. En efecto, la naturaleza es el sustrato que, mediante la reelaboración artificial, permite la existencia de la cultura. La naturaleza es, a la vez, negación de la cultura y condición indispensable de su existencia.

Sólo mediante la subversión de lo natural puede la cultura ser. Ni contigo ni sin ti. Esta ambigüedad se organiza y se expresa de modo libidinal en el símbolo de la femineidad. Por su intermedio se representa esta batalla simbólica permanente contra el sinsentido, lo misterioso, lo incognoscible, lo incontrastable, lo incontrolable. En una palabra, la naturaleza.

La enorme importancia que tienen para la cultura estas categorías ambiguas se demuestra por el tipo de binomios contrastantes que sirven a su vez para caracterizarlas.

En efecto, si retomamos las reflexiones avanzadas en el primer capítulo de este trabajo, veremos que la cultura se distingue de manera radical de la naturaleza porque recrea la realidad a través de un ordenamiento artificial. A su vez, este ordenamiento se logra a través de la demarcación de límites arbitrarios en lo que por naturaleza no es más que continuo.

De aquí que en todas las sociedades se otorgue una gran importancia a revivir y recordar, mediante el ritual,

esas interrupciones artificiales del continuo natural que son los límites culturales. Por ejemplo, los ritos de iniciación que marcan el ingreso a la pubertad, la juventud o la edad adulta; los rituales de matrimonio o de viudedad que marcan el límite entre estados "distintos", los límites entre los días normales y los días sagrados (dedicados a honrar a la patria o a Dios), etc. En todos estos casos, y en cualquier otro que implique el establecimiento de límites, debemos observar, como señala Leach, que la marca misma «ocupa un espacio» en el que, por definición, «nada sucede» (Leach, 1989:45-49).

Lo interesante aquí es que, en el proceso de delimitación, las categorías límite —espacios de la nada— terminan por formar parte de uno de los grupos de categorías que están delimitando. En los ejemplos citados por Leach, se muestran una serie de equivalencias metafóricas que él llama fundamentales, en la constitución de límites de espacio y tiempo: normal/anormal :: temporal/intemporal :: categorías bien delimitadas/categorías ambiguas :: central/marginal :: profano/sagrado. «Un límite separa dos zonas del espacio-tiempo social normales, temporales, bien delimitadas, centrales, profanas: pero los marcadores espaciales y temporales que realmente sirven de límites son también anormales, intemporales, ambiguos, marginales, sagrados» (Leach, 1989:48).

Como vimos, los límites establecen una zona franca, un *impasse*, por lo cual se identifican con lo anormal, lo intemporal, lo ambiguo y lo marginal, pero, todo esto también es sagrado. ¿Por qué? Según Leach:

> Siempre que distinguimos categorías dentro de un campo unificado, espacial o temporal, lo que importa son los límites; concentramos nuestra atención en las diferencias, no en las semejanzas, y esto nos hace creer que los marcadores de tales límites son de valor especial, "sagrado", "tabú" (...) el cruce de fronteras y umbrales siempre se rodea de ritual; también, por lo tanto, el cambio de un estatus social a otro (Leach, 1989:48).

Pero, en nuestra opinión, esta identificación de lo sagrado con lo marginal, ambiguo, etc., se debe de modo principal al carácter incognoscible –por lo tanto inaprehensible e incontrolable– de esta "zona" especial.

La única oportunidad que la cultura y el sujeto tienen para ser viables es organizando y manipulando, controlando la naturaleza, la cual por este medio se convierte de ajena en propia. El ritual tiene por ello el objetivo de acercarse un poco a lo incognoscible y conjurar por esa vía algo de su peligrosidad. Lo sagrado está fuera de Nosotros; en realidad es El Afuera. Lo Misterioso, a la vez es objeto de atracción y temor.

En esta perspectiva, para la cultura en general y para sus manifestaciones particulares, la simbólica de la exclusión, del afuera, la otredad, la ambigüedad, la marginalidad, es tanto o más importante que la simbólica del orden y el nosotros para la producción de sentidos, imaginarios, identidades y prácticas sociales.

Entre más claramente definidos estén en una sociedad los límites entre el adentro y el afuera, mucho más sólidas serán sus certezas, y su normatividad tendrá una capacidad cohesiva mucho mayor.

En la reafirmación constante de los límites, tan necesaria para el orden cultural y para la subjetividad, juega un papel fundamental el proceso asociativo propio del lenguaje, pues mediante el establecimiento de analogías prácticamente todos los elementos con los que entramos en contacto en la vida cotidiana son incorporados de alguna manera en el binomio primario adentro/afuera y/o en cualquiera de sus derivaciones.

A causa de este «analogizar», propio de la construcción cultural, la simbólica del afuera o de la exclusión o del límite, se muestra también de muchas otras maneras: como una simbólica de lo sagrado, de lo maligno o de la femineidad. Aunque cada una de ellas implica, desde luego, matices y peculiaridades (enfoques, relevamientos),

parten del mismo principio, se constituyen en y con categorías límite, y son, por lo tanto, encarnación misma de la ambigüedad.

Lo que distingue a lo femenino de otras simbólicas de la exclusión es, por supuesto, la perspectiva sexuada. Y aquí sexo debe entenderse en un sentido muy amplio, como carga libidinal, como el espacio del deseo y del goce. El binomio genérico femenino/masculino organiza y expresa en términos de la cultura el deseo fundante de la subjetividad; deseo de completud, de retorno a la (imaginaria) unidad primitiva. Por eso el género produce la ilusión de partir de los cuerpos, pero, como los otros binomios simbólicos, es un organizador primario que, en este caso, estructura un sentido para el deseo y el goce. Los cuerpos (y con ellos los sujetos) se significan en consecuencia, y no son la causa de la significación.

En este punto, importa hacer notar que para la teoría lacaniana, la pertenencia de lo femenino a la simbólica de la exclusión se expresa en la no-complementariedad entre los significantes femenino/masculino.

En efecto, este binomio indica oposición; uno niega al otro. A la vez, se sostiene en la ilusión de complementariedad, que no es otra cosa sino pensar que la oposición aludida tiene a la vez signo positivo y negativo. Pero en realidad el polo femenino no aporta lo que "le falta" al masculino y viceversa; del lado de la femineidad sólo encontramos una gran ausencia de significado (*cf.* Pommier, 1986:9-12 y 30-35). Por eso, lo femenino se equipara con la Verdad con mayúsculas, esa que es inaprehensible como tal, porque en cuanto logramos nombrarla ya la hemos transformado en otra cosa (*cf.* Gerber, 1989).

Como vemos, en este sentido lo femenino no refiere sólo a desvalorización; en la idea subordinada de lo femenino juega constantemente el temor a las fuerzas que representa, que, en última instancia, son las fuerzas que amenazan la existencia misma de la cultura y la subjetividad.

Lo femenino expresa una fuerza sometida, de ahí su desvalorización; pero también expresa una fuerza enigmática, incomprensible, cuya insubordinación no puede ser vista de manera simple como la amenaza a un poder, sino que pone en peligro la misma existencia de la cultura, del sujeto, de lo humano.

Lo Otro, caracterizado en términos de género, está signado por la dialéctica formada por las oposiciones entre desprecio y temor y temor y deseo.

Quisiéramos, por tanto, intentar una explicación de este punto mostrando cómo ha funcionado la relación genérica en la construcción concreta de sociedades para lo cual analizaremos su papel en la organización de cosmovisiones, producidas a partir de la estructura simbólica, pero, expresadas y vividas como imaginarios sociales.

APARATOS SIMBÓLICOS E IMAGINARIOS SOCIALES

La producción significativa de identidades colectivas se expresa en el conjunto de prácticas, creencias, concepciones y valores que denominamos imaginario social.[3] A diferencia del aparato simbólico desde el cual se genera el imaginario social, debe pensarse como el plano de manifestación de la(s) identidad(es) grupal(es), concretado en prácticas y discursos colectivos de todo tipo.

La manera de producirse los imaginarios sociales varía según el tipo de estructura social y, en general, podemos caracterizar sus diferencias según su grado de inclusividad o laxitud respecto de las prácticas sociales.

Para decirlo con mayor precisión, las estructuras sociales se distinguen, entre otras cosas, por el número diverso de espacios que producen, diferenciados entre sí por lógicas,

---

3 La concepción de este término la construimos, como se explica en el capítulo anterior, retomando en parte las ideas de Lacan y Castoriadis. En esta parte recuperamos además la elaboración del término hecha por Pierre Ansart (Ansart, 1983) de quien, en sus líneas más generales, adoptamos también la distinción típico ideal entre mito, religión e ideología política.

lenguajes y usos propios. Estos espacios se expresan discursivamente (en el sentido amplio del término) como imaginarios sociales, de modo que, en esta distinción típico ideal, podemos discriminar entre sociedades cuyas prácticas han sido generadas en su totalidad por un espacio discursivo y aquéllas con grados distintos de diversificación en tales espacios.

Estas diferencias también se manifiestan, en consecuencia, en la mayor o menor presencia de pluralidad de las identidades colectivas.

Desde luego, una clasificación de las estructuras simbólicas y de los imaginarios sociales, como la que aquí proponemos, implica un corte analítico y, como tal, un cierto grado de arbitrariedad. Para desarrollarla hemos recuperado diversas propuestas —politológicas, antropológicas, psicoanalíticas, sociológicas— reelaborándolas desde una perspectiva singular.

En esta tarea empleamos la propuesta de Pierre Ansart (1983:17-36) como eje articulador,[4] retomando en principio (aunque luego la matizaremos de acuerdo con nuestro objetivo) su clasificación de los imaginarios sociales en mito, religión e ideología política, de acuerdo con el grado de inclusividad, en el sentido arriba descrito, que represente cada uno.

En efecto, Ansart se plantea en su texto un objetivo que sin duda nos concierne: comprender la especificidad de los conflictos políticos en las sociedades modernas, para lo cual propone la clasificación aludida que permite ver maneras diferentes de producirse los conflictos públicos:

---

[4] Como en el capítulo precedente, las diversas teorías aquí citadas comparten al menos una lógica y unos supuestos que son los que, en última instancia, nosotras recuperamos para construir nuestra propia argumentación. Practicamos, en todo caso, un eclecticismo riguroso en la selección de nuestras «fuentes»; el razonamiento que a partir de ellas construimos se hace desde una perspectiva hermenéutica, propia de la teoría feminista.

> Estas consideraciones generales plantean el problema del desacuerdo posible entre las significaciones y las prácticas y el de sus consecuencias. Si es cierto que la acción común postula una coherencia entre las significaciones normativas, ¿puede haber un desacuerdo entre las interpretaciones y con qué consecuencias? (Ansart, 1983:18).

Es decir, en última instancia esto implica la elección de pensar al fenómeno político como el conflicto entre la práctica social y el sentido socialmente construido o, en otro caso, como el conflicto que se produce entre diversos sentidos referentes de prácticas sociales.

Para comprender con precisión esta propuesta de análisis de lo político. Ansart diferencia entre las que él llama formas «tradicionales, religiosas y modernas» de organización simbólica de los imaginarios sociales. Si bien esta clasificación refiere a sociedades con uno, pocos y múltiples espacios, según su imaginario colectivo sea mítico, religioso o de ideología política, pareciera ser que, sobre todo en el caso de las dos primeras, la distinción fundamental es una diferencia en el grado de inclusividad de las prácticas.

Aunque a nuestro juicio este tipo de clasificación es altamente sugerente para pensar el problema que nos ocupa, quisiéramos introducir algunos matices que nos permitan a la vez precisar y complejizar el sentido en que estamos entendiendo la relación entre cada uno de esos imaginarios sociales y las categorías típico ideales de «tradición» y «modernidad» tal como fueron expuestas en el capítulo I.

Es decir, entenderíamos que el imaginario mítico y el religioso expresan dos formas distintas de orden cultural tradicional, mientras que las ideologías políticas son la forma moderna del imaginario colectivo. Pero, además, debemos precisar que, mientras el mito y la religión dan cuerpo a la vez a la estructura simbólica y al imaginario

social, las ideologías políticas son las expresiones imaginarias de los sentidos sociales que están referidas a un orden cultural diverso, complejo y pulverizado.

El mito

Es ya larga y accidentada la historia de los intentos por caracterizar la naturaleza del mito. Por ello, las definiciones existentes cubren una amplia gama que va desde las literarias que los piensan como poesía, cuentos y leyendas populares, hasta las antropológicas que los consideran la expresión misma de la organización social de un pueblo.

Por ello, intentar una definición entraña muchas dificultades e implica desde luego una toma de posición en la polémica. Las dificultades se multiplican si pensamos que la definición se produce desde una perspectiva politológica, y consideramos que las visiones tradicionales del mito, cualquiera que sea su procedencia, coinciden, al menos en pensarlo, como un conjunto de leyendas sobre situaciones ficticias que, al parecer, por ello no tienen relación directa con el ejercicio público del poder. No obstante, a la vez podemos apreciar una cierta concordancia en cuanto a su carácter de expresión de la configuración social.

Comenzaremos, pues, con una descripción de los elementos más generales que el mito implica e iremos luego particularizando nuestra visión del mismo como elaboración peculiar del conflicto político y de la institucionalización de la relación de poder entre los géneros.

En primer término, debe decirse que el mito siempre es un relato. Esto que parece una obviedad no lo es tanto si agregamos que, en consecuencia, debe diferenciarse claramente de las prácticas y los rituales, aunque unas y otros no puedan pensarse sin él.[5]

---

5 Así, de manera corriente, para definir la relación entre mito y ritual, se afirma que el primero corresponde a «lo dicho» y el segundo a «lo ejecutado». Según Leach: «(...) El mito, entendido como una expresión en palabras "dice" lo mismo que el ritual entendido como una expresión en

Debe agregarse en seguida que el relato mítico siempre es ficticio; aun si pudieran contarse algunas anécdotas reales entre sus componentes, éstas aparecen siempre deformadas por la reconstrucción fantasiosa. En este sentido muy general, lo que define a un relato mítico es su manera de operar y los efectos que genera, aunque en términos más particulares tendríamos que hablar de múltiples clases de mitos producidos en contextos muy diferentes.

En una primera aproximación analítica, haremos un corte que singularice al mito como elemento distintivo de la organización simbólica de una sociedad, del relato mítico como un componente más en una estructura social más o menos diversificada. Nos abocaremos por ahora al primer caso; para hacerlo, antes nos permitiremos clarificar nuestra postura frente al análisis estructural del mito realizado por la escuela de Lévi-Strauss.

En efecto, dada la reconocida importancia del método aportado por la Antropología Estructural para comprender la naturaleza del mito, tomando en cuenta que nuestro propio acercamiento recupera el principio analítico estructuralista, sería de esperarse que retomásemos las lecciones de aquel autor para nuestra explicación del mito. Esto ha sido hecho de modo parcial, del modo y por los motivos que se exponen a continuación.

Lévi-Strauss, primero en un texto breve publicado en *Antropología estructural* (Lévi-Strauss, 1987:229-252) y luego en un amplio trabajo íntegramente dedicado al tema (Lévi-Strauss, 1982), propone que la explicación del mito sólo puede producirse de manera cabal si se comprende que las leyendas de esta naturaleza pertenecen al orden del discurso. En esta medida, el sentido de los mitos (como el del lenguaje: *cf. supra,* capítulo I) no puede depender de

---

acciones», aunque tanto la creencia mítica como la acción ritual «(...) deben entenderse como formas de expresión simbólica sobre el ordenamiento social» (Leach, citado en Kirk, 1990:36).

los elementos aislados que lo componen, sino de la manera en que esos elementos se encuentran combinados (*cf.* Lévi-Strauss, 1987:233).

Al mismo tiempo, el autor reconoce que si bien el mito es una forma de expresión lingüística, sus propiedades son más complejas que las de una expresión lingüística cualquiera, por lo que sólo pueden ser estudiadas colocándose por encima de la forma habitual del discurso.

De acuerdo con esta idea, el análisis del mito depende no de estudiar el relato mismo (siempre compuesto por ingredientes diversos, que en una contrastación entre dos mitos o, incluso, entre dos versiones de uno mismo, dan la impresión de ser infinitamente variables y contingentes), sino de abstraer sus unidades constitutivas,[6] observar cómo se ordenan, y comprender entonces cuál es el sentido resultante del sistema así compuesto.

Formulada esta primera idea, agrega el autor lo siguiente: «Postulamos, en efecto, que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino haces de relaciones, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante» (Lévi-Strauss, 1987:234).

Para comprender pues, el orden estructural de un mito, no basta analizar una versión de tal relato, sino que deben abstraerse todas las unidades constitutivas o mitemas que se perciban en las distintas versiones recogidas de un mismo mito a lo largo del tiempo. Se procede así a la unión del análisis sincrónico con el diacrónico.

Por este método, Lévi-Strauss realiza un complejo estudio de las mitologías sudamericanas, del cual, de acuerdo con nuestros intereses, nos importa destacar en lo básico una lección: que el mito funciona como un lenguaje com-

---

6 Las unidades constitutivas de un mito, a las que Lévi-Strauss denomina «mitemas», son del mismo tipo que las unidades constitutivas de cualquier entidad lingüística (fonemas, morfemas y semantemas) sólo que más complejas.

plejo y, por ello, que su estudio debe, en principio, seguir las mismas reglas que el de otros sistemas simbólicos similares, como el discurso, el lenguaje o el inconsciente.

En efecto, la estructura del mito depende en su nivel más primario de la interacción entre símbolos binarios que expresan de maneras complejas y progresivas, por medio de asociaciones y desplazamientos, la oposición entre yo y no yo (adentro y afuera, cultura y naturaleza, bien y mal, etc.), requisito indispensable para la configuración del sujeto y la cultura. Sigue, pues, las reglas de todo sistema simbólico.

Así, Lévi-Strauss construye un complejo sistema de análisis en el que agrupa las oposiciones binarias que se repiten en diversos mitos.[7] Todas estas oposiciones simbólicas (de las cuales nos ofrece dos ejemplos en los subtítulos del trabajo: *Lo crudo y lo cocido*, y *De la miel y las cenizas*), a pesar de lo lejos que hayan ido en el proceso de desplazamiento por asociaciones, remiten siempre en última instancia a la oposición primaria aludida que permite devenir al sujeto (y a la comunidad) mediante el trazo de límites.

Es sorprendente, en esta medida, que para el citado autor, como para sus colegas y seguidores, pase en la práctica inadvertida la función que en esta organización de lo simbólico juega el ordenador género.[8]

Por contraste, nosotras haremos abstracción de otros símbolos primarios y atenderemos a las implicaciones que

---

7 Hablamos de mitos diferentes que fueron analizados, como se explica más arriba, estudiando los elementos de estructura que pueden abstraerse "leyendo" las distintas versiones disponibles de un mito a lo largo del tiempo, y haciendo a la vez un análisis sincrónico del mismo.

8 El hecho de que el género como clasificador y sus repercusiones en la organización social sean en su totalidad pasados por alto en estos trabajos, tiene consecuencias notables. Por ejemplo, los antropólogos estructuralistas, Lévi-Strauss incluido, no se explican o no consideran un problema que en las sociedades ágrafas el «intercambio de mujeres» sea un elemento central de sus sistemas de interacción. Abundamos sobre esta limitación en Serret, *et al.*, 1991.

en el mito tiene la separación simbólica entre masculino y femenino, haciéndonos cargo del corte analítico realizado en el cumplimiento de esta tarea.

Procederemos a exponer esta interpretación.

Al parecer, pues, el propósito básico del mito es construir un referente que explique a la comunidad tal como ella es y, ha de agregarse, la comunidad se piensa ante todo a sí misma como centro del universo.

Es decir, el mito explica cómo y por qué somos nosotros; esto muchas veces implica la referencia a la comunidad como único grupo humano (en ocasiones, aunque se tenga noticia de otros pueblos estos no son considerados como humanos), en cuyo caso las alteridades se demarcan exclusiva o de manera privilegiada en el interior del propio grupo. Otras veces, la delimitación de la comunidad frente al exterior es un elemento de suma importancia descrito por el mito en términos de cuando nosotros surgimos como grupo de entre o, a pesar de, los otros. Sin embargo, en estos casos la alusión al exterior no resta peso a la relevancia de la demarcación de alteridades internas.

Por eso las historias míticas más frecuentes refieren el origen de los tiempos, lo que en ocasiones implica el origen del cosmos cuando tratamos de mitos en sociedades más complejas, o bien sólo se piensa el origen del grupo, lo cual corresponde en general a sociedades menos diversificadas.

En este sentido, los mitos son más que cuentos, leyendas o poesía productos de la vida cultural de un pueblo, y sus efectos van más allá de proporcionar entretenimiento o transmitir las tradiciones.

Tampoco pueden ser identificados sin más con las religiones, entendidas como las creencias en los dioses y los métodos de su adoración. Esto, sin menoscabo de que, vistos como relatos, pueden ser también lo uno y lo otro.

Sin embargo, considerados en un nivel más amplio como el par de sistemas simbólicos/imaginarios sociales,

los mitos deben entenderse como el discurso organizador que a la vez expresa y produce el código simbólico, el cual construye un tipo de imaginario colectivo y de prácticas sociales.

En este sentido, el pensamiento mítico se ha revelado como la forma característica de organización simbólica de los pueblos ágrafos:

> Se puede admitir provisionalmente que en las sociedades sin escritura se realiza la mayor adecuación de todas las prácticas sociales al sistema de significación. El mito no es exactamente una creencia y todavía menos un acto de fe, antes bien la experiencia cotidiana, lo imaginario vivido, el modo de relación de los hombres consigo mismos, el mundo y el prójimo. El relato mítico aporta la red de significaciones por medio de la cual se explica y se concibe el orden del mundo en su totalidad; gracias al relato de los orígenes, el mundo físico encuentra su razón de ser y sus cometidos; mediante los avatares de los héroes se explica la distribución de las cosas y de los seres. (...) el mito es ese discurso universal «donde todo, hasta el desorden, está comprendido». Al mismo tiempo que los relatos, las estructuras simbólicas establecen ordenadamente un sistema de pensamiento (el *ying* y el *yang*; el padre y los hijos; lo puro y lo impuro; el oro, la plata y el bronce), una red de interpretación que nos permitirá, por proyección, reinterpretar y ordenar todos los fenómenos (Ansart, 1983:18).

El mito es, pues, una forma altamente cohesiva de orden simbólico que, por decirlo así, no deja nada fuera de su prescripción. El imaginario social que le tiene como referente es, en esa medida, único; da voz y perfil a todas las prácticas y a todas las identidades. En el mito todo acontecimiento social y personal encuentra explicación y sentido; no deja sitio a la contingencia.

Las estructuras míticas tienen la forma de explicaciones sobre el origen del "mundo", el cual por lo general es identificado con la sociedad que lo produce.

Así, la explicación mítica organiza y da sentido "a todo" a partir de su relato de los orígenes; crea un sistema en el cual cada elemento de sentido tiene un lugar estrictamente asignado por el ordenamiento mítico.

La preeminencia del imaginario social mítico implica que todas las prácticas sociales, las normas, los roles, las sanciones, etc., se expliquen dentro de un sistema y con un referente únicos; es decir, por ejemplo, que los espacios de lo sagrado y lo profano, de lo político y lo económico, de lo público y lo privado, encuentran su definición dentro de un mismo sistema de interpretaciones.

Al explicar los orígenes, por medio de relatos y leyendas, el mito, como todo orden simbólico, opera mediante la diferencia y la jerarquización. Su función parece ser la de dar cuenta de cómo el grupo llegó a ser tal triunfando sobre fuerzas que se oponían a ello. Esto se explica, como ya se dijo, por la necesaria ubicación del otro para la identidad (sea del yo o del nosotros). En la definición de lo propio se incorpora por fuerza la alteridad como negación (autoafirmación) y como límite.

Las normas que derivan del mito logran un alto poder coactivo y cohesivo gracias a que aparecen como impuestas por fuerzas suprahumanas; el mito implica, pues, una visión fatalista en la que el actuar del ser humano es impotente para modificar las reglas o deben pagarse precios muy elevados cuando se las ha infringido. En este último caso se encuentran en particular los héroes y antihéroes, cuyas infracciones a las reglas los tornan seres excepcionales y, por ello, una vez más, reafirmadores de la norma.

Así, el mito ordena y sanciona, institucionalizando los valores y principios morales que habrán de fundamentar las bases de la coexistencia, las relaciones sociales, los roles de diversa índole, las puniciones aplicables a los transgresores de las distintas normas y, por supuesto, las relaciones de poder y dominación.

En efecto, en las sociedades con un imaginario social mítico, las jerarquías sociales son asignadas y legitimadas por un mandato incontestable fundado en la "naturaleza de las cosas". La obediencia, el servicio, el prestigio, la superioridad, son categorías que se forman en el mito mismo y que preconstituyen espacios de subjetividad definidos de manera perfecta.

En este sentido, la relación orden cultural-práctica social está mediada por el tránsito de lo simbólico a lo imaginario. El mito, en sus formas de relato y ritual, "traduce" en términos de vivencia imaginaria el complejo de significaciones organizadas por el orden simbólico. La multiplicidad de formas que adquiere esta manifestación —contingencia de la expresión imaginaria— no resta un ápice la permanencia de un principio estructural básico que define a lo simbólico como tal, y que ya designamos como el principio de ordenación jerárquica, demarcación de inclusiones y exclusiones que permite devenir al binomio cultura-subjetividad.

Las formas de dominación que estas sociedades producen se viven entonces como inherentes al propio orden del mundo. Su producción y reproducción dependen del "recordatorio" constante que hace la sociedad mítica a la colectividad de sus orígenes y sus reglas, a través de los relatos y los rituales, que hacen a la comunidad vivir con intensidad de nuevo la explicación simbólica de su propia identidad.

Así, las leyendas y relatos de dioses y héroes definen en las sociedades míticas el curso de la vida cotidiana, de las relaciones sociales, las normas, las transgresiones, la guerra y la paz, los temperamentos y, desde luego, los rituales.

En efecto, en este tipo de sociedades, el rito forma parte integral de la cotidianeidad y significa la posibilidad de vivirse, conocerse y reproducirse.

Un ejemplo claro de cómo funciona esto lo ofrece Freud en su texto «Tótem y tabú» (Freud, 1981c), el cual constituye una explicación, entre otras cosas, de cómo las sociedades "primitivas" aclaran, con un relato mítico, la prohibición del incesto, constitutiva de la subjetividad primaria, presentándola como un suceso real originario en el cual el Padre fundador (de la regla y la sociedad en ella basada) acapara a las mujeres y las prohíbe a sus hijos, quienes, por este hecho, lo asesinan.[9]

No obstante, el parricidio no consigue levantar del todo la prohibición; como resultado de la culpa que entraña la muerte del padre; para los hijos seguirán vedadas las mujeres que son de su propio clan, como quiera que éste sea definido:

> Para hallar verosímiles estas consecuencias haciendo abstracción de sus premisas, basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida (...). Lo que el padre había impedido anteriormente por el mismo hecho de su existencia, se lo prohibieron

9 Es importante anotar que tal interpretación es producto de una lectura sintomática del texto de Freud, porque el autor asume como *hipótesis histórica* (las cursivas son nuestras) lo que aquí referimos como mito fundador. Esta postura ingenua de Freud —apoyada, por cierto, en Darwin— con respecto de los relatos míticos, no impide que, una vez tomada en cuenta, su análisis de las sociedades totémicas resulte, en suma, aleccionador.

> luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella "obediencia retrospectiva" (...) Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del tótem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. [Ambos tabúes] tenían que coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo (Freud, 1981c:1839).

Así, la prohibición estructural del incesto aparece fundada en un suceso "real" en muchos de los pueblos con estructuras totémicas;[10] gracias a la leyenda adquiere sentido y fuerza coactiva.

Como vemos, el mito da coherencia y fuerza tanto a los componentes de la estructura subjetiva primaria como a las exigencias mismas de reforzamiento subjetivo —afirmación del yo como necesario, eterno, único, etcétera.

No obstante que hemos asociado el mito, como imaginario social, con los pueblos sin escritura, que suelen tener una concepción mágica y animista del mundo, lo fundamental en él no es el tipo de leyendas que le estructuren ni el carácter singular que adopten las fuerzas suprahumanas (si, por ejemplo, son zoomórficas o antropomórficas), sino la manera como estos relatos son vividos por el imaginario social. Debe insistirse por ello en que una estructura simbólica y un imaginario social míticos son aquellos en los cuales no hay práctica social que escape a su influencia, todas las identidades son producidas en referencia al relato mítico.

Ahora bien, como pudimos apreciar con el ejemplo reproducido por Freud, el mito opera como un diferenciador que marca inclusiones y exclusiones, distingue lo permitido de lo prohibido, en una palabra, demarca identidades. Pero,

---

10 Freud se apoya en las investigaciones que Frazer y Atkinson, entre otros, realizaron entre tribus del África Oriental, Nueva Caledonia y algunas regiones australianas. También hace alusión a un estudio de Robertson Smith sobre prácticas totémicas entre los antiguos semitas (*cf.* Freud, 1981c: capítulos v y iv) respectivamente.

si observamos este mismo relato con detenimiento, hemos de notar que tal demarcación tiene una característica especial, quizá más poderosa por ser implícita; divide las representaciones del mundo en géneros.

En efecto, el mito de *Tótem y tabú* se basa todo él en la designación del nosotros (la humanidad, nuestras funciones, nuestros pecados, nuestra naturaleza) por medio del género masculino. Lo femenino en cambio opera como delimitador del afuera en varios sentidos; nuestros bienes, las tentaciones, los motivos de conflicto, lo que se codicia, lo que podemos o no podemos poseer.

Quiénes pueden calificarse como yo, como humanidad, y qué es lo que obliga a la humanidad a comportarse como lo hace (respetar el tótem y eludir el tabú en este caso) sería impensable sin la distinción de género, sin la cual ninguna otra distinción funciona.

Es evidente también que esa distinción es al mismo tiempo jerarquía; no puede compararse al poseedor con el objeto, al nosotros con lo otro. Existe una clara desigualdad natural; es decir, masculino y femenino son símbolos cuya fuerza reside en que parecen calificar la naturaleza primera de las cosas, aunque desde luego esta es una "naturaleza" cultural: simbólicamente atribuida.

Esto en el caso de un mito originario analizado por una(s) mirada(s) (Frazer, Freud) que no están buscando la diferencia de géneros. Sin embargo esta diferencia y esta jerarquización masculino-yo-superior, femenino-otro-inferior, está presente implícita o explícitamente (aunque de maneras muy distintas, como veremos) en todos los mitos conocidos.[11]

---

[11] Esta afirmación parecería desmentida por los mitos sobre el matriarcado, pero la idea de que en algún tiempo existió una ginecocracia no hace sino confirmar esta aseveración por la manera como tales mitos se construyen en las sociedades originarias. Otra cosa es la resignificación que desde la modernidad han hecho las feministas de los relatos sobre las amazonas, las diosas madres y otros mitos matriarcales.

Abundan los ejemplos, rastreados por la antropología moderna, de mitos originarios que de manera explícita relatan cómo el grupo, la comunidad, nace después de un periodo caótico en que gobernaban las mujeres. La rebelión masculina, la astucia de un héroe o la intervención de un dios permiten que se imponga el gobierno de los hombres, justo y bueno. Para que la sociedad, el mundo y/o el orden subsistan es, pues, imprescindible mantener a toda costa la sujeción de las mujeres, seres peligrosos que sólo sometidos no representan una amenaza para el hombre y la cultura.[12]

Así, por ejemplo, al referir el mito de origen entre el pueblo sudamericano de los onas selk´nam, Bamberger relata que, de acuerdo con él, en el origen de los tiempos:

> (...) la brujería era sólo conocida por las mujeres del pueblo ona. Poseían una vivienda especial a la que ningún hombre osaba acercarse. Ya próximas a convertirse en mujeres las muchachas eran instruidas en las artes mágicas y aprendían a llevar la enfermedad e incluso la muerte a todos aquellos que no eran de su agrado. (...) Los hombres vivían presa de un miedo abyecto y en permanente sumisión. (...) Al acentuarse esta tiranía de las mujeres los hombres decidieron exterminarlas, "a lo que siguió una gran masacre de la que ninguna mujer escapó con forma humana" (Bamberger, 1979:70).

Los hombres se vieron obligados a esperar a que las niñas pequeñas crecieran para volver a tener esposas, pero, temerosos de que una vez hechas mujeres esas niñas recuperaran su poder, crearon una logia secreta donde conservaban y transmitían todos los saberes que les garantizaban el dominio. Las mujeres tienen prohibido, en consecuencia,

---

12 *Cf.* El mito de las Amazonas, relatado por varios clásicos griegos y latinos y recuperado, en particular, por Bachofen en su famoso texto: *El matriarcado*. *Cf.* también los mitos citados por Bamberger (1979), y las autoras analizadas por Webster y Newton (1979).

acercarse a la cabaña sagrada y hasta mirar los ritos y objetos sagrados bajo pena de muerte —incluso si se trata de una niña.

Este mito es en toda su amplitud significativo para el tema que tratamos de exponer,[13] porque nos permite ligar dos elementos lógicamente relacionados de nuestra tesis sobre la influencia de la construcción simbólica de los géneros en la subordinación femenina.

El primero, que ya mencionamos, es el de las implicaciones de la distinción entre femenino y masculino en la organización simbólica del mundo; el segundo, tiene que ver con los elementos asociados en una concatenación significante con cada uno de esos símbolos.

Lo que éste y muchos otros mitos muestran es que la comunidad explica por medio del relato de sus orígenes el que las mujeres estén de modo formal sometidas a los hombres. De hecho, se dice de manera explícita que se hallan "a su servicio". En las tres comunidades analizadas por Bamberger, el mito alude con claridad al peligro que las mujeres representan para los hombres: malvadas, dueñas de un saber oscuro, ellas someten y aterrorizan a los varones construyendo una sociedad caótica y maligna.

Tales mitos nos harían pensar en un principio que esas sociedades tienen una idea negativa de las mujeres, pero, en seguida parecería desmentirse esta impresión por el hecho de que algunas mujeres excepcionales están llamadas a compartir los privilegios de los varones.

Reflexionemos un poco sobre este asunto. ¿Qué es lo que hace a ciertas mujeres ser aceptables para los varones? Y, en última instancia, ¿qué es una mujer?

---

[13] No sólo el mito referido, sino muchos otros similares en todo el mundo. Tan sólo en el texto de Bamberger se citan otros dos mitos de extraordinario parecido. Como la autora hace notar, la similitud entre ellos no se puede explicar por "contagio", dado el aislamiento con que viven estas comunidades y la distancia relativamente grande que las separa (Bamberger, 1979:76-77).

La anterior, que ha sido una de las preguntas clave para los estudios de género, no ha encontrado con frecuencia respuestas convincentes.

Desde una visión ocidentalizada la respuesta parece ser obvia: las mujeres son aquellas que tienen cuerpo de hembra, capacitado para engendrar y parir. Sin embargo, si esto fuese así de sencillo, no se explicaría por qué, en el caso mencionado, hembras fisiológicas pueden participar de los secretos de los hombres, ni por qué en ciertas sociedades como la nuer, hay hembras que son padres y guerreros. O, en el caso inverso, por qué ciertos machos fisiológicos son obligados a fingir partos y a fungir como madres en otros pueblos.

La humanidad, sin duda, está dividida en géneros, y esta es una distinción fundamental, pero, de nuevo, es una distinción simbólica. Esto significa que está apoyada en un referente no natural, sino significado. El cuerpo humano también ha sido transformado en un hecho de cultura cuando se le atribuye un sentido a su configuración.

Si, como dijimos, el mito fundador "traduce" en términos del imaginario social las construcciones simbólicas primarias, esta traducción afecta de forma prioritaria a la designación de los sujetos: su lugar, sus identidades, sus funciones, su naturaleza. Para clasificarlos y ordenarlos a ellos, el orden simbólico opera como con todo lo demás: a través de asociaciones, de cadenas de sentido que parten de sitios más o menos aleatorios.

El cuerpo, sin duda, es un elemento propiciatorio para estas asociaciones.

En función del proceso, referido en el primer capítulo, que sigue toda estructura simbólica —atendiendo al modelo del lenguaje—, recordemos que los mecanismos de asociación y transmutación transforman la metáfora en metonimia, o dicho de otro modo, los símbolos en signos, y ambos pueden tomar la forma de señales o viceversa. A este respecto, y para ilustrar lo que sigue, cabe recordar aquí con E. Leach, que:

> Los indicadores en los sistemas de comunicación no verbales, al igual que los elementos sonoros en la lengua hablada, no tienen significación aislados, sino sólo como miembros de conjuntos. Un signo o símbolo sólo adquiere significación cuando se le diferencia de algún otro signo o símbolo opuesto (Leach, 1989:65).

En este sentido, y tomando en cuenta que nada de lo que es aprehendido por los seres humanos es simplemente un dato, porque su aprehensión implica su transformación cultural en un elemento de orden significante, debemos considerar la forma en que el cuerpo es pensado por la cultura.

De hecho, la configuración "natural" del cuerpo se presta para la clasificación binaria propia del orden simbólico (*cf.* Leach, 1989:63-65); la dualidad de muchos de sus componentes externos (ojos, orejas, brazos, piernas, nalgas), la posibilidad de partirlo por un eje, de dividirlo en superior e inferior, etc., proporciona una base más que adecuada para la simbolización binaria.

A la vez, si una distinción simbólica primordial es aquella que se establece entre el yo y el otro, el adentro y el afuera, la cultura y la naturaleza, las diferencias entre los cuerpos de machos y hembras se enganchan de manera adecuada con esa cadena clasificatoria. A la vez que responden a la división binaria porque hay dos tipos de cuerpos, las diferencias entre ellos dan pie a muchas otras asociaciones.

Unos cuerpos hacen cosas francamente misteriosas. Cambian de forma radical de la niñez a la pubertad, transformándose de escuetos en protuberantes; sangran obedeciendo a ciclos lunares —muerte, noche, mar—; crean vida de la nada y producen el alimento para sostenerla. Son, pues, cuerpos extraños, enigmáticos como la naturaleza.

El otro tipo de cuerpos es mucho más comprensible. Sus variaciones son mínimas y no obedecen a ciclo alguno. Por lo demás el falo erecto es fácil asociado con un arma que, en el acto sexual, conquista la fortaleza enigmática.

En este sentido, la asociación de unos cuerpos con la naturaleza y de otros con la cultura, que implica toda otra serie de asociaciones, como veremos, es lo que hace, en la mayoría de los casos,[14] que se clasifique a los sujetos de acuerdo con esa referencia a un cuerpo simbólico, y no al revés. Quiere decir que, en términos lógicos, el ordenamiento simbólico antecede a la designación subjetiva.

Como vimos, lo femenino es el significante de lo otro. Se encuentra en un lado de la clasificación simbólica junto con la naturaleza, el caos, lo dominado, lo desconocido. Frente a este grupo, se encuentra la simbólica del nosotros: masculino, cultura, orden, vencedor, razón, claridad.

El paso de lo simbólico a lo imaginario está dominado por la contingencia. De modo que la forma como se combinen los elementos simbólicos para asignar la pertenencia de los elementos particulares a las grandes clasificaciones, es aleatoria y variable de modo infinito.

En este sentido, los mitos fundadores, tan distintos unos de otros, e incluso tan diferentes de una versión a otra, comparten ciertos principios de estructura que no se modifican. Y es así porque a fin de cuentas, para estas sociedades, el mito opera como la traducción imaginaria del tejido simbólico que permite la existencia del binomio cultura-subjetividad.

La oposición genérica femenino-masculino, en tanto ordenador simbólico primario, comparte estas características. Por ello, en el pensamiento tradicional la identificación de

---

[14] En la mayoría de los casos; no en todos. Efectivamente, el cuerpo es un poderoso factor de asociación simbólica que en general juega un papel decisivo para la asignación del género, pero, en tanto fenómeno de la cultura, esto no es siempre así: existen casos en los que el cuerpo simbólico (asociado con el género) no de manera necesaria coincide con el cuerpo «real», porque a veces en su definición intervienen otros elementos simbólicos con más peso, como es el caso citado, en el que el fenotipo de macho pierde fuerza ante otros elementos de simbolización que deciden la asignación del género femenino a ese sujeto.

cada género, en el nivel simbólico general, con las categorías mencionadas, no es excluyente de las manifestaciones particulares diversas y complejas.

De este modo, la vinculación de un grupo humano con la simbólica de la femineidad,[15] a partir de la conjunción asociativa de ciertas características, fundará la construcción subjetiva de quienes así se designan. Esto sin olvidar que el referente de género femenino es complejo y paradójico; a la vez subvalorado y temido, admirado y despreciado.

Esto nos da pie para regresar, en el imaginario mítico, al caso del matriarcado.

Durante mucho tiempo la existencia histórica de las sociedades matriarcales ha suscitado polémica entre las feministas. Al desmentir la antropología los supuestos datos probatorios aportados por Bachofen, Morgan, Frazer y otros[16] en favor de la hipótesis del matriarcado, las feministas buscaron por otros derroteros sin llegar, las más de las veces, a conclusiones definitivas.

Incluso hay una notoria falta de acuerdo sobre lo que describiría el propio término «matriarcado». Mientras que para ciertas autoras (las menos) el concepto habla de una sociedad de mujeres poderosas, es decir, que dominan sobre los hombres, para otras define un orden social en que la mujer era altamente estimada, pero, como bien observan Webster y Newton, no está claro si la propuesta es que las mujeres eran en las supuestas sociedades matriarcales más estimadas e influyentes que los hombres o más estimadas e influyentes que en los tiempos actuales (Webster y Newton, 1979:87). Para otras autoras el matriarcado, lejos de impli-

---

15 Debemos insistir en que el género es un referente universal de clasificación; es decir, que no se limita a distinguir los grupos humanos entre sí —esta es sólo una de sus expresiones— sino que, como elemento simbólico, excede con mucho tal representación para ser, en cambio, elemento primordial en la clasificación de todo lo aprehensible.

16 Una muy buena síntesis de la historia y los planteamientos en favor y en contra de la tesis del matriarcado, puede encontrarse en Bamberger, 1979.

car el inverso del patriarcado, define un estadio de igualdad entre géneros y entre clases.

Como quiera que sea, no conocemos un sólo texto sobre el tema cuyo argumento en favor de la existencia histórica del matriarcado esté sustentado por datos convincentes. En realidad lo que predomina en este tipo de análisis feministas es una argumentación ideológica que pretende ser explicativa.

Vamos a observar cómo la lógica interna de estos considerandos aporta datos importantes para nuestra propia argumentación.

En la medida que los estudios feministas surgieron como una disertación contra el biologicismo, que apoyaría una supuesta desigualdad natural entre los géneros, las preguntas sobre el por qué de la subordinación social de las mujeres se hicieron más complejas.

En efecto, si, como lo pretenden las posturas feministas, las diferencias de roles, estatus y caracteres entre mujeres y hombres son producto de una construcción cultural y no natural, ¿cómo se explica que las relaciones de desigualdad entre géneros no hayan variado nunca su sentido, como se esperaría de una construcción cultural?

Pues bien, una de las primeras respuestas a esta pregunta buscó decir: estas relaciones de desigualdad sí han sido diferentes en otros tiempos, con lo cual queda demostrado que las mujeres han sido subordinadas como resultado de una operación cultural y no de una necesidad biológica.

En consecuencia, las hipótesis feministas en favor del matriarcado están acompañadas de una crítica a la lectura sesgada ("patriarcalista") de la historia, que con frecuencia conlleva una visión simplista del poder: si los hombres (historiadores, filósofos, antropólogos, arqueólogos) se han esforzado en ocultar las pruebas de la existencia del poder femenino, es porque "no les conviene" que esa realidad se conozca.

Por esta vía se han realizado todo tipo de esfuerzos por "desenterrar" las pruebas de un pasado glorioso en que las

mujeres sí fueron poderosas (aunque el sentido de este poder es bastante vago).

Una de las formas que adopta el argumento matriarcal es precisamente la que quiere hacer referencia a lo simbólico. Es decir, para esta corriente se debe probar que, en términos lógicos, las sociedades primitivas necesariamente debieron considerar superior el principio femenino, y con él a las mujeres, por la evidente relación entre vida y feminеidad.

En tanto que, según se puede deducir de los datos arqueológicos, las primeras formas de cultura no tenían elementos para relacionar el acto sexual con el nacimiento de los hijos, para estas sociedades primitivas el hombre no jugaba ningún papel en la creación de nueva vida y la única relación parental giraba en torno a la madre.

Por ello, en las elaboraciones simbólicas de estos pueblos la figura primordial era la de la Diosa Madre, creadora suprema del universo y vencedora del caos (Stone, 1976; Davis, 1971).

Argumentos como los de Davis y Stone están encaminados a mostrar cómo en última instancia la historia relatada por los hombres tuvo el objeto de ocultar cuidadosa e intencionalmente las pruebas del antiguo dominio de las diosas que no podía expresar sino el dominio de las mujeres.

Este tipo de planteamiento no sólo enfrenta el problema de ser un discurso altamente ideologizado, sino que también confunde, a la manera de Ortner (*cf.* apartado «Género simbólico y género imaginario» en capítulo I), el nivel de representación simbólica con el de la producción del imaginario social. El que uno sea referente del otro no significa que sean lo mismo ni que sigan lógicas iguales. Veamos.

En primer lugar, la existencia de deidades femeninas poderosas tanto en pueblos ágrafos como en sociedades con escritura (Egipto, Babilonia, Grecia) no puede interpretarse de manera simple como una prueba de que el prin-

cipio femenino era valorado en esas sociedades de manera inversa o distinta que en las culturas con deidades supremas masculinas.[17] Eso es tener una visión muy simplista de lo que implica un cuerpo religioso para la sociedad que lo produce (y es producida por él), además de pasar por alto la lógica interna de los órdenes simbólicos, tal como la hemos mostrado aquí.

Como recordaremos, la lingüística nos ha permitido observar que en el lenguaje (al igual que en toda estructura simbólica) se producen de modo constante transmutaciones y ambigüedades. Los procesos asociativos característicos del orden simbólico, propician una naturaleza voluble en los elementos sintagmáticos,[18] de modo que lo que en su origen ha sido una metáfora puede transformarse en metonimia, y a la inversa.

Ahora bien, si tomamos en cuenta la propuesta de Lévi-Strauss en el sentido de que el mito es un lenguaje complejo, aprobaremos también su idea acerca de que las transmutaciones que se efectúan entre unidades constitutivas o mitemas, son a su vez más elaboradas.

El mismo Lévi-Strauss ensaya un esquema para mostrar el tipo de equivalencia compleja que se produce en la transmutación de unidades constitutivas, el cual es algo

---

17 Por lo demás, en esas sociedades no encontramos que todas las fuerzas del bien y de la creación estén encarnadas en deidades femeninas, mientras que las fuerzas contrarias sólo encarnen en deidades masculinas. Más bien, y por motivos que exponemos enseguida, algunas veces y en algunas versiones de ciertos mitos, las diosas o personajes femeninos encarnan un principio de creación, de orden, de luz o de bien, siempre coexistiendo con dioses o personajes masculinos. La lectura que hace Stone de los datos que ella misma investiga es, en ocasiones, tan tendenciosa como la que denuncia en sus colegas varones.

18 «El mismo hecho de que los nombres que se aplican a las cosas y acontecimientos del mundo externo sean convenciones arbitrarias implica una ambigüedad sobre las imágenes sensoriales y conceptualizaciones que la aparición de estas cosas provoca y sobre la clase de cosas que empleamos como representación de ideas metafísicas» (Leach, 1989:25).

similar a lo que ocurre en la transformación de signos en símbolos y viceversa, metonimia en metáfora, etcétera.

En palabras del autor:

> (...) parece posible afirmar desde luego que todo mito (considerado como el conjunto de sus variantes) es reducible a una relación canónica del tipo:
>
> $$Fx(a) \quad Fy(b) = Fx(b) : Fa\text{-}1(y)$$
>
> en la cual, dados simultáneamente dos términos *a* y *b* y dos funciones *x* e *y* de esos términos, se postula que existe una relación de equivalencia entre dos situaciones, definidas respectivamente por una inversión de los *términos* y de las *relaciones*, bajo dos condiciones: *1)* que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión indicada arriba: *a* y *a*-1; *2)* que se produzca una inversión correlativa entre el *valor de función* y el *valor de término* de los elementos (arriba: *y* y *a*) (Lévi-Strauss, 1987:250-251).

Si pensamos de este modo la relación simbólica entre femenino y masculino (teniendo en cuenta además que, como lo demostrara Lacan, son significantes opuestos pero no complementarios) veremos que, dada una función atribuida a cada uno de ellos en tanto términos, la transmutación —que, como en la metáfora, expresa esto mismo pero de otra manera— hace que uno de ellos se transforme en función, mientras se le hace jugar al otro la función que originalmente tendría el primero. Debemos tener muy claro que la transmutación mítica no es una inversión sin más, sino una transformación compleja de la relación.

Digamos que tenemos, siguiendo la equivalencia de Lévi-Strauss, una relación inicial donde lo masculino (término *a*) juega la función de creación (*Fx*) y lo femenino (término *b*) desempeña la función del caos (*Fy*). En la transmutación, lo femenino (*b*) juega la función de creación

(*Fx*) mientras que el caos (*y* transformado en término) juega la función de no masculinidad (*Fa*-1).

Una operación de este tipo puede observarse tanto en los mitos de las sociedades ágrafas, incluyendo algunos de los que el propio autor cita, con otros propósitos, en *Mitológicas*, como en mitos constitutivos de sociedades con sistemas complejos de escritura, por ejemplo, los mitos asirios y egipcios sobre la creación.

No sólo encontramos versiones distintas en un mismo mito respecto de los dioses y diosas (o personajes femeninos y masculinos) que intervienen en la creación, sino que también encontramos variaciones sobre el sexo atribuido a los mismos, sus relaciones parentales y la forma como se produce el triunfo del orden sobre la nada.

Todas estas versiones —y no alguna de ellas— constituyen el mito, y son sus variaciones y sus regularidades las que deben ser interpretadas.

En este sentido, en las sociedades con imaginario mítico lo femenino no deja de ser el símbolo de lo otro, de lo marginal, del caos, la naturaleza, lo excluido, lo incognoscible, oscuro, peligroso, maligno, atrayente, despreciable... Sus transmutaciones, como las de cualquier otro elemento simbólico, hablan de la ambigüedad de este tipo de estructuras y no están, en este caso, probando una inversión en la valoración de la pareja genérica.

Por otro lado, debemos insistir en que los argumentos matriarcalistas (es decir, que quieren hacer del mito del matriarcado un hecho histórico) confunden tanto los planos de lo simbólico (femenino) con lo imaginario (mujeres), como la relación constitutiva (ordenadora) que existe entre ellos.

En efecto, este tipo de planteamientos (se observa: las mujeres, ellas solas, crean vida; por tanto se les diviniza y se piensa en una diosa como origen de la creación) quieren deducir de la maternidad humana la simbólica de lo femenino, cuando que es el referente simbólico el principio que permite,

por medio de asociaciones generadas por la cadena significante, clasificar a los grupos humanos, atribuirles una "naturaleza", unas actitudes, unas tendencias, unos roles; en una palabra, delimitar el espacio constitutivo de sus subjetividades. En términos lógicos "las mujeres" (como sujetos imaginarios) no existen con anticipación a la simbólica de la femineidad. Es esta simbólica, en su relación con la de lo masculino, la que designa, clasifica, nombra y constituye, todo lo aprehensible (físico o metafísico), incluido el grupo de sujetos que habrán de designarse como "mujeres" (y que, recordemos, no necesariamente ingresan en esa clasificación por su fenotipo).

La importancia del mito del matriarcado radica en que permite comprender cómo se efectúa la traducción imaginaria de la simbólica de la femineidad. Estos mitos explican —por decirlo así, en términos imaginarios— las razones del desprecio, el deseo y el temor que inspiran las mujeres (en tanto son una de las encarnaciones de la simbólica femenina).

Ahora que, por otro lado, ese mito no puede ser comprendido a profundidad si excluimos sus versiones modernas, es decir, las versiones sublimacionistas de estudiosos como Bachofen y Engels, o las reelaboraciones ensayadas por feministas como Stone y Davis. Sin embargo, dejaremos para más adelante la revisión del significado que pueden tener estas versiones, porque hablan de una estructura simbólica distinta de la que produce al imaginario social mítico.

La religión

Desde luego, las religiones también están constituidas por relatos míticos, en el sentido de que se basan en leyendas que buscan explicar el origen del mundo y del grupo y a partir de ello ordenan jerárquicamente todo lo que crean.

Aunque, sin duda, hay diferencias generales entre los mitos de las sociedades ágrafas y los que dan vida a las religiones universales, lo que aquí consideramos como decisivo para distinguirlos en términos de aparato simbólico e

imaginario social es, de nuevo, que un imaginario social religioso pierde, con respecto al mítico, capacidad inclusiva en la constitución de identidades grupales. La religión corresponde a organizaciones sociales más diferenciadas que, por principio, han establecido una distinción entre lo sagrado y lo profano.

Aun en el caso de religiones con alta capacidad cohesiva como la judía y la islámica, en las cuales todavía hoy suelen confundirse normas religiosas y jurídicas, por ejemplo, es claro que existe un espacio de lo profano en el interior del cual se generan formas peculiares de identidad, ritos de convivencia, discursos, grupos sociales y prácticas que se distinguen de lo sagrado.

La religión entraña una especialización de los discursos; produce saberes sólo asequibles a un grupo de iniciados y distingue, con ello, entre los poderes religiosos y los civiles, aunque esto no implique la separación radical entre ellos.

El discurso religioso norma, de manera muy especial, las relaciones entre los géneros; en sus formas de organización social aparecen delimitados con mucha claridad los espacios de lo público y lo privado. Ambas distinciones, por lo demás, están estrechamente relacionadas.

Es decir, la estructura social religiosa no sólo implica la diferenciación entre lo que el discurso sagrado incluye y lo que permanece fuera de su alcance, sino que, en el interior mismo del imaginario religioso se produce, con respecto al mito, un incremento considerable en la discriminación de espacios, la asignación de lugares diferenciados y la institución de identidades desiguales.[19] En palabras de Ansart:

> La exteriorización de lo divino que caracteriza a la religión en relación al mito, señala una nueva vinculación de práctica con unidad de sentido (...) el paso de la sociedad mítica a la religiosa

---

19 Piénsese, por ejemplo, en el complicado sistema de castas estructurado por el hinduismo.

> se caracteriza por una apropiación particular de los bienes de significación por los sacerdotes y en consecuencia, por una manipulación especializada de dichos bienes como del poder que les es inherente (Ansart, 1983:24-25).

Si bien podemos ver con toda nitidez en la religión un imaginario social que distingue entre los espacios —y los poderes— sagrados y profanos, también es cierto que las prácticas de ambos espacios, así como sus competencias, a menudo se confunden. Esto en parte se debe a la permanencia de un mismo referente último para ambas esferas, pues sus particulares códigos de normatividad siguen teniendo como núcleo el criterio de legitimidad proporcionado por la verdad revelada.

El estudio de sociedades con un imaginario social religioso a menudo ha llevado a plantear, de manera equivocada, una relación simplista o mecánica entre el sistema religioso propiamente dicho y las prácticas sociales.

Por ejemplo, entre los análisis que han desarrollado los estudios de género sobre el tema suele partirse del supuesto de que las creencias religiosa son un reflejo de las prácticas sociales. Esto con el ánimo de sustentar las hipótesis matriarcalistas acerca de la existencia de religiones que, a diferencia de las iniciadas por la tradición hebrea, cuentan entre sus divinidades con figuras femeninas importantes y que, incluso, juegan a menudo el papel de creadoras del mundo.

La tesis que se defendería aquí sería que las sociedades que inventaron religiones de este tipo no pudieron sino haber contado con estructuras en las que las mujeres jugaban roles de importancia. Y un argumento de esta naturaleza es, como se ve, inconciliable con la concepción del mito y las religiones como estructuras simbólicas.

En cambio, lo que puede decirse acerca de esto es que la religión establece, con respecto al mito, una asociación más clara entre la simbólica de la femineidad y las mujeres.

La confusión existente en el mito entre sentido y prácticas sociales confiere a los núcleos simbólicos una particular densidad y a las identidades imaginarias una complejidad inaprehensible desde una lógica como la nuestra. La separación entre sagrado y profano que se produce en el imaginario religioso introduce una lógica de disgregación y clasificación que simplifica la valencia de los núcleos simbólicos.

En efecto, este último tipo de sociedades cuenta con un sistema axiológico considerablemente más sencillo y esquemático que el mítico y, en consecuencia, la asunción imaginaria de identidades tiene referentes más rígidos.

Las religiones construyen sistemas morales estrictos que con frecuencia están presididos por los conceptos de perdición y salvación como señaladores de la diferencia entre mal y bien. Sin embargo, es importante anotar que la moralidad demarca también los límites entre lo sagrado y lo profano, en tanto que las normas de conducta son aplicables a los seres humanos pero no a los dioses.

Por decirlo de otro modo, no puede juzgarse a un dios o diosa con el código de moral impuesto a los mortales: una conducta que puede ser reprobable en un hombre no hace que un dios sea malo o de modo necesario perjudicial para el género humano. Esta diferencia en la valoración de dioses y humanos es un indicio más del carácter de excepción que define a la divinidad, al espacio de lo sagrado.

Por ello, la figura de una diosa no puede considerarse en tanto que la imagen de la identidad social femenina, sino como una expresión anómala de la misma. Las mitologías religiosas, es cierto incluyen siempre figuras femeninas divinas, humanas o semidivinas que fungen como modelos –positivos o negativos– del imaginario femenino, pero todas estas figuras se caracterizan por rasgos extraordinarios que recuerdan su carácter no humano, perteneciente al afuera; aún los modelos constituyen figuras de excepción.

Por lo demás, no puede decirse que todas las figuras recreadas por las religiones operen como modelos o se espere que sean ejemplares. Se habría necesitado más que un ocultamiento amañado de la historia para borrar de la memoria colectiva la existencia masiva de mujeres guerreras, capitanas y soldadas que debieron haber sido la contrapartida humana de las múltiples diosas combatientes. Es evidente que estas deidades no pretendían ser ni ejemplo ni expresión de mujeres reales. Su pertenencia al mundo de lo sagrado las marca como seres atípicos, si se toma en cuenta al modelo humano, y son sagradas precisamente por eso.

Ahora bien, ya sea por medio de modelos, ya por medio de prescripciones claras, y las más de las veces por ambas cosas, el carácter ordenatorio, clasificador, de las religiones propicia la traducción imaginaria de las jerarquías simbólicas por medio de la asignación de roles y actitudes que responden a una cierta posición en el sistema de jerarquías.

Asimismo los códigos valorativos están encaminados a fortalecer la legitimidad de las relaciones de poder en que se expresan esas jerarquías.

En el caso de la relación entre femineidad y posición subordinada de las mujeres, esta asociación entre roles, valores y relaciones jerarquizadas es bastante clara.

Como parte de la simbólica de la exclusión, la de la femineidad construye las significaciones multicitadas: temor, deseo, desprecio, negación, atracción, etc. En el espacio de lo sagrado construido por el imaginario religioso, se configuran diversas representaciones de estos significados y se asocian con su matriz: la femineidad. La forma más clara de encarnar unos y otra es a través de una representación imaginaria plenamente accesible y que sea traducible en los términos del espacio profano, y este papel lo juega con claridad una representación imaginaria de La Mujer.

Si esta representación tiene una eficacia normativa, se debe en parte a que está formulada de acuerdo con un código moral y axiológico que la dibuja (a la misma representación), con dos perfiles. El imaginario femenino, la percepción social de las mujeres, está así conformada por las dos caras de la misma moneda, lo blanco y lo negro, el bien y el mal.

Ahora, a esta dualidad axiológica de La Mujer como representación de lo femenino en el imaginario religioso, hay que agregar algunas complicaciones.

En efecto, si acordamos que lo femenino expresa una simbólica de la exclusión, de la negación de lo humano y la cultura, ¿cuál puede ser la parte buena de su representación? ¿Cómo entender una cara blanca del rostro de La Mujer, que representa de modo imaginario todo lo que es negro para el hombre?

Precisamente, la bondad de lo femenino, la única posible, es admitirse como malignidad y, enseguida, negarse a sí misma: someterse a la fuerza bondadosa y creadora de lo masculino.

En este sentido es que el imaginario femenino religioso, maniqueo y evaluativo, se debate entre el ser —maligno— y el deber ser —positivo.

La religión crea una representación sagrada de la femineidad que puede leerse en la conjunción de figuras-modelo, preceptos y lecciones dictadas por la palabra divina. Las mujeres, en el espacio profano, han de regirse por esa representación, procurar perseguir su modelo y abandonar su ser. La verdad revelada les enseña que son femineidad, que eso es malo, y que para aspirar a ser buenas —para entrar en el ámbito de la salvación— deben negarse a sí mismas, negar su "verdad esencial".

La ecuación femineidad=naturaleza se traduce, para efectos de lo imaginario, en mujer=naturaleza. Las mujeres parecen estar atadas a la naturaleza por su naturaleza: su cuerpo es su destino y su condena.

En efecto, el cuerpo femenino, construido por el imaginario religioso, parece ser, mucho más claramente que en el mítico, la representación social de la simbólica de la femineidad y, con todas las grandes diferencias que separan a las religiones universales, encontramos repetida la asociación cuerpo de mujer-perdición.

Esto es bastante evidente en aquellas religiones de corte espiritualista, como las inspiradas en Buda y Zaratustra, o el propio cristianismo, de profundo influido por ellas, donde la salvación está asociada, en uno u otro sentido, a la fusión con el cosmos-dios e implica, por lo tanto, la renuncia y el desprecio a todo lo que ate a "este mundo". Las mujeres, pensadas como cuerpo y deseo, representan, pues, la perdición de los hombres.

Pero, incluso en religiones que no están reñidas con la sexualidad, como el judaísmo, en que el amor conyugal es una forma de sublimación que acerca a Dios, o algunas vertientes del hinduismo que reivindican como sagrado el placer carnal, el cuerpo de mujer y el deseo primario que él despierta en los hombres, significan pecado y perdición.

La misoginia de las religiones —más evidente que la del imaginario mítico— tiene, entonces, mucho que ver con la forma menos densa de organizarse el imaginario social: la separación entre lo sagrado y lo profano constituye de manera diferenciada un espacio donde se dicta la norma y otro donde se la obedece, de modo que hay un sistema moral bastante explícito fundado en representaciones claras del bien y del mal.

Si en el imaginario mítico los códigos morales son bastante ambiguos, su contundencia en el imaginario religioso conlleva la sanción de los sujetos marcados simbólicamente por el espacio de la salvación o el de la perdición.

Las diferencias entre grupos, castas y géneros producen distancias mucho más grandes en el imaginario religioso que en el mítico. Las simbólicas de la otredad, de la

marginalidad, están sancionadas con mucha más claridad con la subordinación.

En el caso de las mujeres esta sanción tiene muchos entretelones: la subordinación, que es sumisión al hombre, condensa los conceptos de inferioridad natural y peligrosidad potencial.

En efecto, la religión desarrolla respecto de las mujeres dos discursos paralelos: en uno se aportan pruebas, provenientes de la verdad revelada, que sostienen la natural superioridad masculina respecto de las mujeres. Infinidad de leyendas, parábolas y mitos son citados para refrendar esta verdad en la realidad cotidiana. Gracias a ellos se nos recuerdan los múltiples defectos de las mujeres —en el fondo todas son la misma—: son chismosas, débiles, dobles, mentirosas, volubles, traicioneras, frívolas, parlanchinas, lujuriosas, por mencionar algunas de las cualidades que muchas religiones aceptan sin más como naturalmente femeninas. El corolario de este primer discurso es simple: las mujeres son inferiores y despreciables.

En el segundo discurso, sin embargo, se deja entrever que hay algo más que compasivo desdén en la mirada masculina —social— hacia las mujeres: resulta que estos seres, casi humanos, no sólo son inferiores, también son peligrosos. Las mismas religiones nos indican que las mujeres son deseables en función de su cuerpo, incitadoras en el hombre de un placer que obnubila sus cualidades racionales y espirituales y le conduce por senderos misteriosos al reino del mal, de la naturaleza, de lo desconocido.

Los hombres no pisan terreno firme en los dominios de la sensualidad, simplemente porque no son los dominios de la cultura. Las mujeres, calificadas primero como tontas, simples, inferiores, aparecen también como temibles magas y hechiceras poseedoras de saberes desconocidos que pueden con sus encantos arrastrar a los hombres a la perdición, de regreso al feudo del caos.

Hay que neutralizar los poderes femeninos; introducir orden y reglas en el placer y el sexo, culturizar a —y así apropiarse de— los cuerpos de las mujeres.

La subordinación, pues, comienza con la marca que impone la cultura (masculina) a la naturaleza (femenina). Para reforzar el candado que asegura la caja de Pandora, la religión ofrece una puerta de salvación a las que nacieron perdidas: dejar de ser.

Dejen de ser amenaza, dejen de ser tentación, dejen de ser peligro, sométanse a las fuerzas del bien, accedan a ser dominadas, sólo así podrán esperar un poco de benevolencia. La oferta de salvación —en este mundo, en el otro o en la fusión cósmica— se sostiene a cambio de sujeción, de autonegación, de renuncia a la propia femineidad, en suma, a la definición de sí. Por ello, el imaginario religioso de las mujeres es el de un curioso no-ser. No hay en la mujer imaginaria, en su deber ser, ninguna definición positiva, no es un ser autónomo, a lo más, es un ser para otros.

Más curioso aún es que la legitimación imaginaria de este ser para otros sea el discurso de la inferioridad natural. La mujer, se dice, no es nada sin el hombre. No se dice que este no ser ha sido el precio pagado por su salvación.

Porque la mujer que es por sí misma, está perdida por definición.

Así, el ser imaginario de la mujer está de inmediato identificado con lo que no debe ser para la cultura, con el mal, con lo prohibido. Para acceder a su modelo, al imaginario de su deber ser, la mujer debe renunciar a ser.

La norma que sanciona los imaginarios, las identidades, es incontestable porque ha sido dictada por la verdad revelada. Las religiones se basan en un texto escrito que tiene un origen divino y, por ello, las jerarquías y los poderes están legitimados dogmáticamente.

Aunque la norma que construye el ser y el deber ser del imaginario femenino es sagrada no por ello es menos oscura y contradictoria. Por lo demás, como antes lo mencionamos,

si las figuras femeninas de las leyendas religiosas son ambiguas, estrictamente inimitables y con frecuencia paradójicas, esto no les resta validez como modelos positivos o negativos, sólo que son modelos no humanos que expresan en parábolas y por rasgos las características de ambos rostros del imaginario femenino.

La ideología política

Las ideologías políticas asumen en las sociedades modernas el papel que en las sociedades tradicionales —con las diferencias señaladas— juegan el mito y la religión, es decir, son los espacios de organización imaginaria de los sentidos sociales que se producen en referencia a una cierta estructura simbólica.

Como se ve, el primer matiz importante entre este tipo de imaginario social y los anteriores es que hemos debido hablar de él en plural, pues la característica de las sociedades que expresan su autopercepción por medio de la ideología política es de manera precisa su multiplicidad de sentidos y la polivalencia de los mismos.

Las sociedades modernas han perdido, por causa de su esquema crítico,[20] la capacidad de unificar, de restringir la oferta de modelos de vida buena. La forma típica en la que estos modelos se han organizado es la de la ideología política, vale decir, la configuración imaginaria de los distintos proyectos políticos confrontados en una sociedad.

La ideología política, a semejanza del mito, lo engloba todo o pretende hacerlo. A diferencia de él, se enfrenta con muchas otras proyecciones de sentido que se viven igualmente globalizadoras. Es, pues, un sentido parcial e, incluso, si cabe el pleonasmo, muy parcial, mediante el cual intenta ofrecer respuestas para todo. Su coexistencia forzada con tantos otros sentidos que se pretenden de igual manera globalizadores no es, sin embargo, un mero accidente.

---

20 *Cf. supra*, capítulo I, apartado 2: «Tradición-Modernidad», p. 62, en este libro.

Antes bien, para una ideología política, es vital su definición frente a otras ideologías políticas, que constituyen su negación, dan identidad a sus enemigos, concentran sus odios y posibilitan por este contraste sus propias definiciones.

A diferencia del mito y la religión, que conciben su negación a partir de categorías límite, de simbólicas de la exclusión y, por tanto, ubican al conflicto como fuera del orden, la ideología política ubica sus alteridades y sus negaciones —y en consecuencia, produce sus conflictos— en otras construcciones de sentido, y no en el espacio del sinsentido.

Las ideologías políticas encuentran sus principios de legitimación, no en verdades trascendentes, pero sí en supuestas verdades científicas, saberes especializados y/o conocimientos técnicos.

En la modernidad temprana el dogma de la Razón, que de algún modo se constituyó en el nuevo César ante la muerte de Dios, estaba en el fondo de los discursos legitimadores de las ideologías políticas,[21] mientras que en la modernidad tardía —que enfrenta la crisis de la Razón— han recobrado fuerza los argumentos esotéricos y "naturalistas", recuperados también desde la lógica de los saberes.

En la medida en que las sociedades, desde las llamadas revoluciones científica y tecnológica, desarrollan procesos de racionalización en sus diversas esferas, la especialización se convierte en un signo distintivo de las prácticas y los discursos modernos, en todos los terrenos.

Especialización significa fragmentación y concentración de saberes y, en esta medida, instauración de nuevas y multiformes relaciones de desigualdad y de poder.

---

21 Bastante obvia a este respecto es la autodenominación del marxismo como «comunismo científico», pero también la ideología liberal se apoyó en el «saber» técnico y científico; por ejemplo, las famosas "leyes" del mercado, de la renta, etcétera.

A la vez que la economía, la cultura, la ciencia y la técnica, se diversifican y son objeto de una mayor y más especializada producción de conocimiento, se profundiza la brecha entre el lego y el especialista, y los saberes socialmente compartidos se reducen al mínimo y se trivializan.

Por ello, la referencia ideológica, imaginaria, a un cierto saber, se convierte en un importantísimo criterio de validación. «Está comprobado científicamente»; «dicen las estadísticas»; «según un antiguo conocimiento oriental», son frases a las que comúnmente se recurre para dar validez a nuestro discurso en sustitución por ejemplo de «está escrito en la Biblia».

El tipo de saberes que amparan las ideologías políticas puede, desde luego, ser muy variable. De hecho, encontramos una tendencia más clara a recurrir a saberes científicos en las ideologías políticas propias de la modernidad temprana y a saberes metafísicos o espirituales en la modernidad tardía.

No obstante, en uno y otros casos, la fórmula a que obedece la configuración de este imaginario social es la misma, se apoya en la supuesta posesión, un tanto iniciática, de una verdad irrefutable que otorga un sentido a todas las acciones sociales desde una perspectiva política.

Por cierto que la politicidad de las ideologías en cuestión no depende de que se interpelen con discursos o proyectos atinentes a la toma del poder. Por mucho que la ideología política se construya como un discurso marginal o de resistencia, organiza una interpretación del sentido social que interviene en y construye a lo público en la acepción que le dimos en páginas anteriores.[22]

La ideología feminista, como la de los movimientos ecologistas, étnicos o de homosexuales, que mencionamos como expresiones prototípicas de la conflictualidad tardo moderna, constituyen buenos ejemplos de cómo estos espacios

---

[22] *Cf.*, capítulo I, apartado 3: «Poder y política», p. 70, en este libro.

fragmentados de lo imaginario traducen al ámbito político problemas que de manera tradicional fueron considerados de orden privado.

Amén de matizar luego esta afirmación —y explicar el matiz— diremos, por principio, que la estructura interna de las ideologías políticas es, al contrario de lo que pudiera pensarse, con franqueza intolerante.

> La ideología política (...) puede, también, rehusar al enemigo ideológico lo que la religión acordaba frecuentemente al enemigo religioso: la posibilidad de conversión y de hacerse perdonar las faltas. Nada excluye, con tal óptica, que el ideólogo político renueve, reforzándolo, el fanatismo que los racionalistas pensaron que no debían atribuir más que a la religión (Ansart, 1983:32).

Es decir, no obstante que la modernidad asesta un golpe severo al dogmatismo del imaginario religioso, que implicaba la imposibilidad de negociar lo que se consideraba una verdad natural, divina, cósmica, los imaginarios sociales modernos se organizan con fuerza similar como universos cerrados que no admiten discrepancias. La diferencia estriba en que las ideologías políticas tienen que coexistir con otras interpretaciones del sentido social, y esa convivencia forzada ha terminado por inducir un proceso en el que la presencia de los otros tiene que ser admitida por mí si pretendo garantizar mi subsistencia y esperar que los otros no pidan mi propia aniquilación.

En la medida en que los esquemas de vida buena se multiplican haciendo cada vez más remota la posibilidad de que una triunfe sobre las otras, la intolerancia constitutiva de las ideologías políticas tiende a matizarse y las sociedades modernas de modo paulatino se acogen a la tolerancia como único valor generalizable en aras de la supervivencia de las diversas construcciones de sentido.

A este respecto, cabe anotar que la generalizada inclusión de los valores democráticos —o cuando menos de un

lenguaje democrático– en la práctica todos los discursos de las ideologías políticas contemporáneas, no importa lo divergentes que sean entre sí, muestran que, más allá de las variadas adjetivaciones ideológicas con que quiera pensarse a la democracia, hay una intuición compartida de que el mínimo contenido por el que puede identificarse a la democracia es precisamente el valor de la tolerancia, de la paradójica admisión de otros que en los orígenes se constituyeron como enemigos irreconciliables.

Mientras las ideologías políticas en la modernidad temprana estuvieron claramente opuestas e incluso definidas como contrapunto unas de las otras, los perfiles ideológicos de los diversos proyectos políticos en la modernidad tardía tienden a desdibujarse y confundirse generando identidades políticas y sentimientos de pertenencia mucho menos claros que en el primer caso.

La llana oposición entre socialismo, nazismo, y liberalismo, por mencionar algunas de las propuestas político ideológicas que más influyeron para definir el rostro de la sociedad moderna en el pasado reciente, ha sido sustituida –y esto se hace cada vez más evidente desde la llamada caída del muro de Berlín– de manera gradual por diversas formas de proyectos "democráticos" que no logran ofrecer a sus seguidores una idea clara de qué los hace distintos entre sí.

En este complejo panorama, de imaginarios múltiples referidos a simbólicas pulverizadas, podemos encontrar algunas constantes que nos explican la aparición del feminismo; es decir, en última instancia, la posibilidad de ruptura con una milenaria organización del imaginario social sobre la base de la inferioridad de las mujeres.

Sin duda, nos parece que el elemento clave en el cuestionamiento de la desigualdad social de las mujeres es al mismo tiempo el ariete que permitió derribar la fortificación que resguardaba los principios constitutivos del orden simbólico tradicional. Esto es, el cuestionamiento mismo de la idea abstracta de desigualdad natural entre las personas

legitimada por y referida a un principio trascendente de orden suprahumano.

Como explicamos cuando hicimos referencia a la lógica de la modernidad, la paulatina incorporación de una conciencia sobre la artificialidad de las desigualdades sociales a los valores colectivos en las sociedades modernas, terminó por hacer extensivo, entre sectores cada vez más amplios, ese cuestionamiento abstracto a la específica relación de poder que existe entre hombres y mujeres.

Siendo el principio de la igualdad natural distintivo del orden simbólico moderno en su oposición al tradicional, no es sin embargo —y sobre todo no lo fue en la modernidad temprana— un valor uniforme, en su generalidad compartido por la colectividad. En realidad las luchas ideológico políticas más representativas de la conflictividad moderna en el siglo pasado y las primeras décadas del presente, tuvieron al de la igualdad como uno de los puntos de discrepancia, y la inclusión de tal valor en los programas políticos ha sido objeto de debate, lo mismo en los contenidos mismos de su definición.

En efecto, el concepto de igualdad que elaboró la filosofía política moderna, a través de los filósofos iusnaturalistas, tenía el objetivo primordial de mostrar que las desigualdades sociales no eran el efecto de un orden divino e inalterable, sino que se debían a una construcción artificial, pactada de manera racional por los hombres, en la que el género humano habría cedido su igualdad a fin de preservar un bien mayor.

Por la vía de este supuesto lógico —que no se pretendió histórico— el Iusnaturalismo moderno organizaba una percepción imaginaria que había ido cobrando fuerza en Europa occidental a partir de los diversos procesos de racionalización social, y que podría sintetizarse en la premisa: la desigualdad no la decide el nacimiento, sino el esfuerzo y las capacidades individuales diferenciadas.

Así, en estricto sentido, el concepto filosófico de igualdad sustancial no deslegitima las desigualdades sociales, sino su referencia a principios trascendentes y, por tanto, cuestiona la inmutabilidad de la posición que ocupan ciertos grupos de personas en las relaciones jerárquicas.

Pero, en la medida en que las diversas ideologías políticas se fueron organizando y distinguiendo, una nueva connotación del concepto de igualdad fue constituyéndose en importante elemento de diferenciación. Pronto aquellas ideologías que se calificaron como socialistas, comunistas, marxistas y sus múltiples variantes, pusieron énfasis, ya no en la igualdad sustancial prepolítica, sino en la necesidad de abolir la desigualdad política y económica reinante en toda sociedad, según esta idea, desde la aparición de la propiedad privada.

Frente a este conjunto, que privilegia la conquista de la igualdad sobre cualquier otro valor, se ha colocado otro conjunto heterogéneo de ideologías políticas cubriendo un amplio abanico. Las opciones cubren desde las llamadas ideologías conservadoras, que pueden incluso cuestionar la tesis de la igualdad sustancial, y sostienen como valor supremo el orden, que debe ser defendido con autoridad, hasta las ideologías liberales que privilegian el valor de la libertad y critican en esa medida el proyecto de una sociedad que privilegie la abolición de las desigualdades sociales a costa de la autonomía del individuo.

En este amplio espectro, al feminismo no puede tampoco considerársele una ideología política homogénea. Siguen existiendo, desde luego, los feminismos que critican la

[23] Aunque este punto también tiene sus bemoles, pues una amplia corriente del feminismo, que se ha llamado «de la diferencia», en su afán por subrayar que debe perseguirse una igualdad de derechos —esto es, política— que no atente contra las «cualidades específicas» —naturales— de cada género, con frecuencia, aunque inintencionadamente, desarrolla argumentos que bien pueden ser usados para defender la desigualdad (no sólo la diferencia) sustancial entre mujeres y hombres.

desigualdad sustancial,[23] la desigualdad social que subordina a las mujeres como género, pero coexisten con diversos feminismos que, en muy variados sentidos, critican los principios ilustrados de igualdad y razón universal por considerarlos típicamente patriarcales.

De manera tradicional, es decir, en los inicios del feminismo en tanto que movimiento social, se opusieron corrientes de corte marxista o socialista a corrientes de corte más liberal. En el primer caso, este calificativo se tradujo en una demanda por la abolición de las desigualdades sociales —léase económicas— en general, pues se suponía que la subordinación femenina era una secuela más de la organización clasista de las sociedades.

En cuanto a las segundas, las demandas se centraron en la promoción de los derechos políticos de la mujer, basados en el principio de la igualdad sustancial entre los géneros.

Sin embargo, las ideologías feministas de nuestros tiempos se han diversificado una enormidad, hasta el punto en que las viejas categorizaciones resultan hoy francamente insuficientes. A la distinción entre feminismo socialista y liberal, siguió la oposición entre feminismos de la igualdad y de la diferencia (*cf.* Amorós, 1994), posmodernista contra posilustrado, comunitarista contra individualista, etc. Lo más curioso es que muchas de estas corrientes se fundan en ideas opuestas con toda claridad a los principios de la modernidad que, a fin de cuentas, constituyeron la condición de posibilidad del propio feminismo.

A pesar de ello, tanto en un caso como en otro, la lógica simbólica en referencia a la cual se construye este tipo de imaginario, se basa en una estructuración de sus elementos de manera básica distinta a la que construye las redes de sentido en las sociedades tradicionales.

Además, en el caso particular de una nueva concepción social sobre las relaciones de género en un imaginario social expresado como ideologías políticas, participan otra serie

de elementos producidos por las sociedades modernas que afectan lo mismo la imagen que las prácticas de las mujeres.

En cuanto a la primera, se trata de un discurso moderno sobre el cuerpo y el sexo que redimensiona la figura de un género definido precisamente por el sexo y el cuerpo.

La modernidad desarrolla un saber especializado sobre el sexo que, en opinión de Michel Foucault, es en lo fundamental distinto de los saberes o éticas sobre la sexualidad desarrollado por otras sociedades. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en ciertas sociedades orientales, las cuales dan gran relevancia al erotismo y despliegan por tanto una detallada técnica amorosa que tiene, a la vez, un sentido místico, la sociedad occidental da al sexo el mismo tratamiento que a tantos otros rubros, produciendo sobre él un saber científico en el sentido antes aludido.

El conocimiento científico sobre el sexo ha tenido, en términos ideológico políticos, una importancia clave para la modernidad, porque se precia de develar los misterios de una materia que parecía constituir el núcleo mismo del enigma de la humanidad.

Recordemos la ancestral identificación del sexo con lo oscuro, incontrolable, mágico, caótico, deseable, atractivo, peligroso. En la asociación simbólica binaria por medio de la cual se significa el mundo aprehensible, el sexo sin duda forma parte del extremo no cultural. Mujer y sexo, como hemos sostenido, están entrañablemente asociados.

Por ello, el hecho de que los conocimientos médico, psiquiátrico y psicoanalítico modernos hayan de algún modo revelado la verdad sobre el sexo, ha implicado también en cierta medida, la revelación imaginaria del "enigma de la mujer".

Si, como hemos sostenido, la subordinación social de las mujeres tiene sus raíces en la subordinación de la simbólica de la femineidad, de la cual ellas son la expresión imaginaria, la erosión de aquellos elementos que hacen de

lo femenino una simbólica de la exclusión, incide por necesidad en la percepción imaginaria social que hace a las mujeres subordinadas.

Un elemento clave en la configuración tradicional de la simbólica de lo femenino es el misterio, que entraña peligrosidad, lo desconocido, que pone en riesgo el orden estructurante de la cultura. El centro de este enigma ha estado asociado de manera ancestral con el sexo y el cuerpo femeninos: el complejo de peligro, atracción y exclusión que esta simbólica implica, ha sido descrito en apartados anteriores.

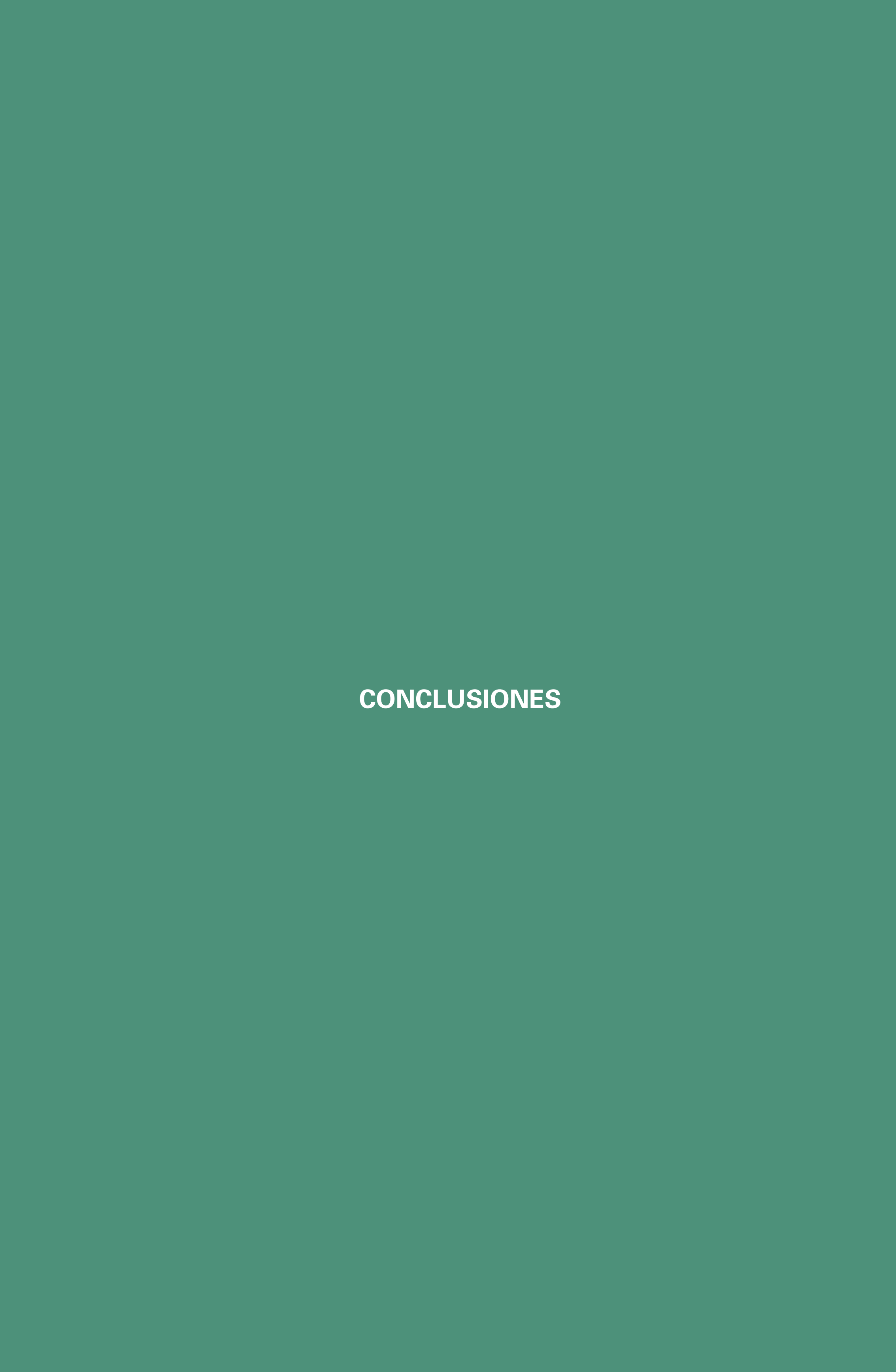
Lo interesante aquí es ver cómo el desmantelamiento imaginario de las bases de ese enigma por medio del conocimiento científico ha sido un elemento importante en el cuestionamiento moderno de la subordinación femenina, en la medida en que ha contribuido a debilitar las bases simbólicas que legitimaron, en las sociedades tradicionales, la dominación de los hombres sobre las mujeres.

No podemos dejar de mencionar en este rubro un efecto paradójico que el conocimiento médico sobre el sexo y el cuerpo ha producido sobre el poder de las mujeres. Al "culturizar" el sexo y el cuerpo femeninos, la medicina moderna no sólo ha contribuido a reducir la carga de peligrosidad con que eran percibidos socialmente, sino que también ha deslegitimado y enajenado el saber femenino sobre estas materias.

Aunque por lo general fue temido y atacado, en las sociedades tradicionales se reconoció a las mujeres —a ciertas mujeres— la posesión de un saber "natural" (en realidad transmitido por generaciones) sobre el sexo y el cuerpo que ha sido en definitiva usurpado por la medicina moderna. Hombres y mujeres se confiesan totalmente ignorantes de sus propias mentes, sexos y cuerpos y se abandonan por completo en las manos de médicos, terapeutas, nutriólogos, psiquiatras y psicoanalistas, únicos poseedores de la verdad al respecto.

Finalmente, en el desmantelamiento moderno de una simbólica de la exclusión femenina y de un imaginario de la subordinación de las mujeres, ha jugado un papel fundamental el desarrollo científico, tecnológico e industrial que permitió, en distintos niveles paralelos, el control de la fertilidad, la socialización del trabajo doméstico y la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado.

En la medida que la simbólica tradicional de la femineidad se ha visto debilitada, tocada en muchos de sus sostenes medulares por los diversos procesos anejos a la racionalización de la vida social, la tradicional relación de poder entre los géneros ha sufrido un franco deterioro expresado por cambios significativos en múltiples flancos de las estructuras sociales. En particular, en el terreno de las instituciones jurídicas y políticas hemos presenciado radicales transformaciones al respecto en las sociedades modernas.



CONCLUSIONES

1. GÉNERO FEMENINO E IDENTIDAD MARGINAL

ESTE TRABAJO HA BUSCADO RELACIONAR DE MODO ÍNTIMO DOS ideas: la primera de ellas es que la subordinación social de las mujeres, hecho patente en todas las sociedades conocidas, denota una relación de desigualdad y poder entre mujeres y hombres, sancionada desde el ámbito macrosocial. Esta relación se expresa no sólo en disposiciones específicas de obediencia y sujeción, positivas y religiosas, sino también en un complejo sistema de prestigio, de aprobación laudatoria o desprecio, que siempre valora lo femenino en negativo cuando se compara con lo masculino. La segunda, es que esta subordinación transhistórica se explica por la existencia de la simbólica de los géneros como elementos constitutivos de un binomio inclusión-exclusión característico, como muchos otros, del tipo de organización simbólica que estructura los órdenes tradicionales a partir de concepciones unívocas y trascendentes. Esta simbólica constituye el referente de las identidades imaginarias, como de la clasificación jerarquizada por medio de la cual se significan todas las cosas de este mundo (desde los sueños hasta las rocas).

La vinculación entre ambos temas da sustento a una tercera idea: en la medida que los principios trascendentes de la organización simbólica se han visto alterados por los diversos efectos de los micro y macroprocesos que, sintéticamente, llamamos de racionalización, la cohesión lógica de las simbólicas del género ha sido quebrantada. Al romperse esta cohesión lógica, se han socavado también las bases sustentadoras de las relaciones de poder y dominación tradicionales entre mujeres y hombres.

Esto era lo que nos interesaba exponer en el cuerpo del trabajo, es decir, fundamentar la hipótesis de que la existencia misma de esas relaciones de poder, en el sentido en que transhistórica y transculturalmente se han ejercido, no es el efecto causal de la naturaleza biológica, pero tampoco de

la propiedad privada, de la división del trabajo, o de un complot inteligente, sino de la forma peculiar como opera la organización simbólica del mundo en géneros.

La referencia a la organización simbólica de la modernidad nos ha servido como un argumento más en la defensa de esa idea, pues hemos querido mostrar que las relaciones de poder que nos ocupan sólo han podido ser cuestionadas como tales cuando la estructura simbólica tradicional ha sido vulnerada por la incidencia de diversos procesos racionalizadores.

Sin embargo, aunque las pretensiones del trabajo se reducen a plantear esta explicación en los niveles teórico general y teórico analítico, es decir, sin rebasar un cierto grado de abstracción, es obvio que el planteamiento mismo de esta explicación abre la puerta a la formulación de muchos problemas que requerirían de un acercamiento más analítico, más complejo.

Aquí no haremos sino señalar algunos de los que más nos interesan y aventurar algunas rutas para su abordaje.

Un primer problema, que parece seguirse lógicamente del planteamiento acerca del efecto deconstructor de la racionalidad sobre la simbólica femenina, es aquel que pregunta por una nueva simbólica del género. Es decir, si las simbólicas de lo femenino y lo masculino han sido vulneradas, ¿qué nuevas formas las sustituyen?

Esta pregunta no puede, desde luego, tener una respuesta simple. Implica una investigación profunda sobre nuevas formas del imaginario social femenino y masculino, sobre nuevos contenidos en identidades de género, etc. Pero, un primer ejercicio de reflexión, desprendido de la lógica de este trabajo, nos lleva a plantear algunas ideas tentativas al respecto.

En primer lugar, nos arriesgaríamos a decir que el socavamiento de la simbólica tradicional del género, en particular de la femenina, causado por la modernidad, no ha

corrido parejo con la construcción positiva de una simbólica alternativa que pudiéramos calificar como "moderna".

Antes bien, lo que podemos apreciar al respecto, manifestado en el imaginario social de lo femenino y en las identidades sociales y políticas de las mujeres, es un cuestionamiento al patrón tradicional, o alguna fractura en el mismo, pero no parece revelarse la existencia de otra simbólica femenina que se distinga de la tradicional por algo más que la negación. De ser esto cierto, indicaría la presencia de una conflictividad importante en las identidades sociales, en particular las femeninas, pues finalmente es este polo simbólico el que más se ha visto afectado por la deconstrucción moderna.

Procuraremos defender con más claridad este argumento y arriesgar una reflexión sobre las peculiaridades de la identidad (primaria, social y política) femenina.

Es claro que las identidades primarias, es decir, de los individuos, están de manera primordial referidas a la condición de género. Aun "antes" (cuando menos en términos lógicos) de que un sujeto descubra la diferencia sexual, ya conoce la distinción de género (*cf.* Serret, 1989:11-21) y se piensa a sí misma o a sí mismo desde esa diferencia, asumida como una marca ontológica. Esto afecta por igual a los sujetos definidos por ambos géneros.

Sin embargo, cuando transitamos al nivel de las identidades sociopolíticas, parece que el peso relativo que tiene el género varía de manera considerable entre mujeres y hombres.

Una identidad imaginaria social —es decir, que afecta y define a colectivos— es evidentemente un complejo que, para efectos analíticos, podemos comprender como el resultado de una serie de cruces entre diversos niveles de identidad, que pudieran clasificarse como étnicos, religiosos, nacionales, grupales, de género, de clase, etc. Así, cuando hablamos de un cierto sujeto social, estamos aludiendo a

un colectivo, con distinto grado de permanencia o durabilidad, producido por la intersección específica de estos niveles identitarios.

En este contexto, lo que defenderíamos es que la participación social y política es en sustancia diferente si se trata de hombres que si se trata de mujeres, con independencia de que ambos compartan otro tipo de referentes de identidad, en tanto que, en el ámbito social, el género masculino es un supuesto, mientras que el femenino es factor de conflictividad.

Esto puede entenderse como la constatación de que todos los roles sociales (y en consecuencia políticos) que se desempeñen en un ámbito distinto del familiar han estado —de manera imaginaria— vedados a las mujeres en una medida u otra, y que, por tanto, cualquier tipo de participación extrafamiliar de las mujeres, aun en las instituciones modernas, está signada por la extrañeza.

Pero además está el hecho de que la identidad social de las mujeres está referida a un orden simbólico que expresa, recordémoslo, la marginalidad: está integrado por categorías límite y da forma a lo Otro, al afuera, a lo excluido.

Las identidades imaginarias de las mujeres, aun cuando formen parte, en las sociedades modernas, de diversos colectivos que actúan como sujetos políticos, que integran activamente lo público, continúan marcadas por la marginalidad.

No es lo mismo ser miembro de una clase social, un partido político o una agrupación cívica si se es hombre o si se es mujer; en este último caso, el género jugará un papel prioritario en la definición de la identidad social, por encima de los otros niveles, porque añade a todos ellos un factor de autopercepción y/o de percepción social marginal.

Es decir, aquí tenemos dos problemas que se unen: primero, que la identidad social de las mujeres está referida a una simbólica integrada por categorías límite: asumirse social y políticamente como mujer implica ya una carga

de conflicto por la identificación imaginaria entre femenino y alteridad.

Segundo, que en la modernidad se ha visto afectada la coherencia interna de la simbólica femenina tradicional, por efecto de la crítica racionalista, sin haberse construido al mismo tiempo una simbólica alternativa. La identidad imaginaria de las mujeres se debate, pues, en el conflicto, organizada por un referente quebrantado y no por uno positivo.

Esta idea hace referencia al imaginario social femenino y a su autopercepción en un nivel amplio, que contempla la identidad de género sin especificar las diferencias marcadas por otros cruces, porque si contemplamos más de cerca las diversas manifestaciones del imaginario femenino, encontraremos un tercer nivel de conflictividad; el que existe entre las variadas maneras de asumirse en una misma sociedad la identidad de las mujeres.

En este momento, no podemos decir sobre la identidad de las mujeres en las sociedades modernas mucho más que esto: parecen ser identidades en transición, definidas por la conflictividad.

Recapitulando: la identidad de las mujeres, en tanto que construcción imaginaria referida a la simbólica de la femineidad, en los órdenes tradicionales, es radicalmente marginal.

En todo orden simbólico operan diversas simbólicas encarnando la exclusión, los límites de la cultura, la alteridad y el afuera. La femineidad como construcción simbólica es una de ellas, la cual adquiere su especificidad gracias al ingrediente libidinal.

En efecto, esta simbólica condensa diversas representaciones de la exclusión y las matiza con el ingrediente del deseo. Lo femenino, además de naturaleza, caos, exclusión, misterio, otredad, es objeto de deseo. Objeto. Que atrae, sin iniciativa, por su propia esencialidad, hacia las fuerzas oscuras a las cuales pertenece. La femineidad organiza al

conjunto de imaginarios a ella referidos, incluyendo la identidad de las mujeres, a partir de ese complejo asociativo: otredad-atracción-peligro-subordinación-desprecio.

Por oposición binaria, la simbólica de la masculinidad expresa las categorías inclusivas que definen para la cultura lo que es cultura y les agrega el elemento deseante; la fuerza motora, constructiva, creadora, que es atraída y a la vez se resiste, por bien de la cultura, a fundirse con el objeto del deseo.

Cuando una identidad —y estamos hablando de los órdenes tradicionales— tiene como uno de sus referentes a la simbólica de la femineidad, el género no jugará un papel cualquiera en la configuración global, sino un lugar privilegiado, porque constituye siempre, en cualquier circunstancia, un elemento problemático.

Los sujetos constituidos de manera identitaria en referencia a la femineidad se debaten en una dinámica ser-deber ser irremediablemente nociva para la configuración de un yo unitario. Y si bien es cierto que toda identidad es, por definición, conflictiva, el ingrediente de femineidad la convierte en una identidad desgarrada.

Si se atiende al ser de las mujeres, definidas por su referencia a la femineidad, éste encarna los principios que niegan a la cultura, y en consecuencia al hombre. El ser de las mujeres es, pues, aunque atractivo, peligroso, amenazador y, por tanto, anatematizado. El ser —imaginario— femenino expresa pura negatividad.

El deber ser del imaginario femenino prescribe, pues, la anulación del ser por medio de su sometimiento a la norma, de su aculturación. Acatando las reglas de la cultura, dejando de ser (de la única forma en que lo femenino, según el imaginario tradicional, puede ser, es decir, como naturaleza) el deber ser femenino prescribe a la identidad dejar de ser para sí y convertirse en un ser para otros, en un medio para otros fines. Según esta prescripción, una mujer que atiende a la norma, ha sido sometida por ella y es, en consecuencia, inferior.

La identidad imaginaria signada por estas características está marcada siempre por la marginalidad: se encuentra en los márgenes de la cultura, igual si parece amenazante que si se le representa sometida. El que se le acepte depende de que ella asuma su autonegación.

El imaginario de la femineidad en lo que atañe a la percepción social tanto como a su autopercepción, hará de las mujeres marginadas entre los marginados.

Cualquier grupo humano signado por la marginación está a la vez dividido por género, y en esta división la femineidad marca todavía un espacio para la exclusión.

En la modernidad, el cuestionamiento a la simbólica de la femineidad que ha sido un efecto más de la crítica racionalizadora, ha implicado un desplazamiento pero no una transformación radical en esta marginalidad característica del imaginario femenino.

Básicamente, el modelo del ser femenino ha quedado desdibujado en la medida que la crítica moderna ha deslegitimado los contenidos excluyentes de todas las simbólicas que expresan alteridad. En consecuencia, cada vez es más difícil en un orden secular sostener la peligrosidad o el carácter maligno de la mujer-naturaleza. Incluso, el discurso de las religiones en las sociedades modernas ha debido atenuar, omitir o modificar la condena y advertencia que preñara durante siglos su alusión al ser de las mujeres y sustituirlas por complacientes alusiones al privilegio que implica el deber ser imaginario —amor, bondad, entrega, abnegación.

Es decir, los cambios experimentados por la simbólica femenina en la modernidad impactan de diversos modos a la identidad de las mujeres:

En primer lugar, se genera un vacío en la conceptualización del ser, de la esencia imaginaria que es paulatinamente confundida con la imagen del deber ser.

La sublimación de la relación mujer-naturaleza sustituye a su condena, de modo que el núcleo de la identidad femenina como alteridad no cambia, sólo su valoración.

La paradoja se torna mayúscula; si el ser de la mujer como naturaleza es, básicamente, positivo, ¿qué justifica el sometimiento, la aculturación? Y si el nuevo deber ser se apoya en la deslegitimación ilustrada de las supuestas desigualdades naturales, ¿cómo se explica racionalmente el sometimiento social de las mujeres cuando no están consideradas como inferiores?

De nuevo, lo femenino expresa una categoría límite, designa un vacío que, no obstante, ocupa un lugar.

¿Cómo pueden, en este horizonte, definirse las mujeres frente a la categoría de sujeto, eje organizador de las identidades modernas?

La respuesta no es clara, porque ningún elemento en la simbólica de la femineidad, tradicional o moderna, permite atisbarla.

Cuando los discursos contemporáneos, ya sea teóricos, científicos, artísticos, de instituciones públicas, organismos privados, asociaciones políticas, etc., hablan de las mujeres, evidencian la tensión producida por la reivindicación para ellas del estatus de sujeto –consecuencia lógica de la éticas igualitaristas de la modernidad– y la confirmación de un carácter femenino de medio u objeto que se deriva de una persistente referencia a una simbólica de la alteridad.

En tanto sujetos –en el sentido aludido– las mujeres siguen constituyendo su identidad en las sociedades modernas a partir de la marginalidad. En este caso, son sujetos colados, marginados de la categoría originaria, pero no de la acción creativa. Son aquí percibidas como seres-naturaleza que hacen cultura.

Esta percepción ambigua y en proceso de definir nuevas fórmulas tiene, sin embargo, efectos peculiares en la acción social de las mujeres. Aunque este nuevo discurso se encuentre en un estado de organización muy precario, y se deje ver más bien por signos aislados y fragmentarios, ha comenzado a dar pistas sobre lo que puede llegar a producir, tanto a nivel simbólico como imaginario.

Es un reto leer en tales piezas las tendencias potenciales.

Las relaciones de poder entre los géneros se redimensionan en la modernidad, pero ¿hacia dónde tienden? Creemos que una respuesta medianamente fundamentada a este problema deberá transitar por un acercamiento analítico complejo a las diversas manifestaciones del fenómeno. Por ahora sólo nos resta hacer alguna consideración teórico política que manifieste una inquietud paralela: ¿hacia dónde nos gustaría que se orientaran tales relaciones?

Tal consideración es un problema para el feminismo, pero, creemos, también para la teoría de género.

2. SUJETO, IGUALDAD Y JUSTICIA. APUNTES PARA UNA TEORÍA POLÍTICA DEL GÉNERO

CUALQUIERA QUE SEA EL PARTIDO QUE SE TOME EN LA POLÉMICA modernidad-posmodernidad, o incluso si no se toma partido en absoluto, sino que se mira la misma polémica como un signo de los tiempos, podemos encontrar que existe un consenso aceptable en torno a la idea de que las identidades colectivas, en el llamado mundo occidental, están atravesadas hoy en día por un proceso inédito de reconfiguración, con desenlace incierto.

En efecto, hablar de crisis o bien de radicalización del proyecto ilustrado implica, de un cierto modo, asumir una posición normativizante desde la cual juzgar los eventos cotidianos y formular apuestas para el porvenir, pero en ninguno de estos casos puede negarse que las identidades ya no son lo que solían ser.

Es cierto que el ámbito de lo subjetivo nunca se ha caracterizado por su solidez y coherencia, sino más bien al contrario, por su porosidad y conflictividad interna, pero nunca como en los tiempos recientes habían sido las identidades tan poco idénticas a sí mismas, tan inestables, transitorias, internamente contradictorias e impredecibles.

La volatilidad de las identidades hoy no depende sólo de una radicalización de sus tendencias constitutivas; también

obedece a la transformación cualitativa de las estructuras y procesos que las generan.

En primer término, los referentes simbólicos que organizan y dan significado a las identidades han sido bruscamente alterados por el efecto de las tendencias modernizadoras en todos sus niveles.

Todo referente identitario tradicional se ha visto afectado por el impacto potenciado que produce el cruce de tendencias modernizadoras: secularización de los fundamentos legitimadores de toda estructura de poder; fragmentación de las verdades; pulverización de los espacios sociales; diversificación de las comunidades; especialización de técnicas, disciplinas y lenguajes; etcétera.

Y en este cuadro de quiebres y trastocamientos, la referencia identitaria al género femenino ha sido una de las más afectadas.

Frente a la crítica devastadora que ha infligido a los modelos tradicionales de femineidad, la modernidad ha sido poco propositiva. Multiplica formas de ser mujer, pero a la fragmentación no la acompaña la transformación organizada.

Por decirlo de algún modo, presenciamos modos menos absolutos de percibir y vivir la femineidad, pero, en estos referentes encontramos en realidad pocos rasgos nuevos que sustituyan a los perfiles tradicionales además de deconstruirlos.

Quisiéramos, a partir de esos pocos destellos de innovación en las imágenes sociales del ser mujer, intentar un ejercicio prospectivo que nos revele en el corto y mediano plazo las tendencias que seguirá la configuración de las identidades de las mujeres. Para ello habría que atender al efecto que sobre este imaginario han producido y producirán algunos conceptos claves de la modernidad, como los de justicia, sujeto e igualdad, que podrían ser contrastados con conceptos sociales equivalentes en el orden tradicional y observar el efecto que producen sobre el imaginario femenino.

Estos tres conceptos conforman el basamento sobre el que se erige el proyecto ilustrado que ha servido como carta de identidad de lo moderno: el discurso teórico, político e ideológico que se organiza en torno a esta trinidad no sólo fue la punta de lanza que logró resquebrajar los principios de legitimidad del Antiguo Régimen, sino que ha servido de fundamento para el entramado simbólico que todavía hoy imprime su sello distintivo a las sociedades modernas.

Con todo, nos atreveríamos a decir que su mayor impacto se ha dejado sentir no en el ámbito al que esta trinidad y su universo simbólico pretendían fortalecer y revestir con los ropajes de dominancia, sino en un espacio marginal que fue nombrado y materializado sin preverlo por un discurso que sólo pretendió entronizar a los sabios y a los burgueses.

Así, como paradójico efecto de la Ilustración, la escoria de todas las sociedades se benefició del carnet de igualdad con que se quería equiparar a nobles y plebeyos, y tuvo que admitirse a las "minorías" étnicas y religiosas, a los pobres y las mujeres, dentro de la categoría de sujetos.

Esta operación en el nivel simbólico produce efectos de diverso tipo en el imaginario.

Un primer efecto, que ya hemos tratado, tiene que ver con la crítica que implica esta construcción conceptual a toda dominación fundada en cualquier supuesta superioridad natural. Si el principio legitimador del nuevo orden es que todos los hombres son iguales por naturaleza, y que las desigualdades, siendo todas artificiales, deben fundarse en un principio racional, no puede seguirse sosteniendo con coherencia que las mujeres están sometidas al dominio masculino por inferioridad biológica.

Pero existe otra serie de efectos concatenados que tiene que ver con lo que de manera provisional llamaremos la ética de la modernidad.

Sin duda el problema de la justicia se ha convertido en un referente clave, no sólo para la estructuración de los

discursos jurídico-políticos modernos, pues permite organizar la coexistencia entre colectividades diversas, sino también para la autopercepción de esas mismas colectividades.

Si la identidad de las mujeres ha sido en todas las sociedades tradicionales una identidad marginal, el concepto iluminista de justicia ha colocado a esa marginalidad en el centro, al propiciar la discusión de si las mujeres son o no sujetos: ellas han visto que la justicia que otros clamaban para sí las excluía y su autopercepción se ha redefinido ante la posibilidad de ser ellas mismas pensadas como sujetos.

En efecto, la configuración del discurso ilustrado, que parece sintetizar con adecuación el proyecto de la modernidad, proporciona una centralidad indiscutible a la fundamentación racional de la justicia que, al contrario de la fundamentación trascendente característica del orden tradicional, sea consecuente con los conceptos de sujeto e igualdad en los que se basa la legitimación del orden moderno.

Aun en el caso de éticas deontológicas, como la kantiana, que, estando inspiradas en una vertiente de la tradición judeocristiana, no se basan en el discernimiento de los principios del bien y el mal sino en la obediencia a un precepto formal inconmovible que representa el deber, las teorías morales de la modernidad están por entero referidas al concepto de razón y con ello a las categorías multicitadas de sujeto e igualdad.

Es decir, la ética moderna expresa la percepción inédita de un orden social que encuentra sus principios y sus fines (en las varias acepciones de ambos términos) dentro de sí mismo.

Esto hace que el concepto de justicia se convierta en referente fundamental de identidades colectivas, y en particular de aquéllas a las que el nuevo discurso seguía marginando aun a costa de su propia congruencia.

Para las mujeres estas éticas racionales, inmanentes, significaron la creación del ambiente necesario para reclamar la parcialidad en la aplicación de los principios ilustrados que

les impedía tomar su sitio entre los sujetos iguales por naturaleza.

En esta medida, la inferioridad natural de las mujeres pudo problematizarse en términos de justicia, y a partir de ahí, todos los preceptos, positivos o no, que sancionaban una vida marginal y subordinada para las mujeres, pudieron también comenzar a ser cuestionados.

Una modificación de esta naturaleza impulsa cambios decisivos en la percepción social de lo que son las mujeres y en la autopercepión de ellas mismas en tanto definidas por el género.

Respecto de la percepción social, la primera operación consiste en desplazar o acallar del discurso la idea de la inferioridad natural, pero legitimar la subordinación por otra vía. En tanto que se trata de un desplazamiento, la tendencia predominante simplemente cambia la imagen de inferioridad natural por la de especialización natural diferenciada para un sexo y otro.

Una operación de este tipo tiene como efecto predominante atenuar el desprecio y la descalificación que de manera inevitable acompañaron la valoración social del ser femenino en el discurso tradicional.

Las demandas sociales que enarbolaron los diversos movimientos protagonizados por mujeres a partir de los siglos XVIII y XIX muestran que, si bien se parte del reclamo por el reconocimiento de la igualdad —en el sentido del concepto de igualdad natural preconizado por el iluminismo— y el consecuente rechazo a la consideración de inferioridad, también se deja sentir una permanente referencia al especial rol de las mujeres como madres y a la necesidad de una valoración social distinta de este mismo papel.

La demanda de igualdad, en efecto, tiene como referente una concepción radicalmente abstracta de sujeto que, en consecuencia, no proporciona una construcción identitaria alternativa para aquellos grupos que deconstruyen con ella su referente tradicional.

Es decir, la necesaria configuración puramente formal de la trinidad sujeto-igualdad-justicia no proporciona para las mujeres (o para otros grupos) contenidos nuevos en lo que respecta a su identidad de género. Estos contenidos se han ido construyendo penosamente a partir de las nuevas prácticas y su organización resulta todavía precaria.

El concepto de justicia resultante de las éticas racionales ha sido, sin duda, un motor desde el cual se impulsan las nuevas vivencias y se generan nuevas prácticas sociales que impactan sobre la redefinición de las identidades de género.

Para lograr una descripción positiva de estas nuevas formas de identidad en sus brotes y sus tendencias, habría que emprender una revisión genealógica de los discursos que han producido tanto las propias mujeres como la sociedad occidental en su conjunto sobre la condición femenina, estudiando cuerpos de demandas, e imágenes de mujeres producidas por la religión, la política, las artes, etcétera.

En este último sentido puede ubicarse el interés actual por la construcción de una filosofía política del género, que parta del análisis sobre la compleja redefinición que este tipo de identidades sufren a partir de las tendencias llamadas posmodernas.[1]

Ahora bien, para tener una idea un poco más clara sobre cómo entendemos estas tendencias y las redefiniciones identitarias a ellas referidas, importa detenerse de manera

---

1 Del término posmodernidad queremos recoger no sólo su implicación primordial que da cuenta de la crisis de la modernidad, de los grandes paradigmas, utopías y metateorías que la definieron como proyecto, sino, en un nivel más fino, lo que implica para la redefinición de identidades. En este sentido, el individuo moderno no se construyó de modo excluyente sino paralelo a los llamados actores colectivos construidos en torno a referentes hoy en crisis. Las identidades aparecen cada vez más fragmentadas y sus referentes parecen ser progresivamente más circunscritos, lo que, en un sentido, subraya la importancia simbólica del concepto de individuo en la construcción de identidades (*cf.* Lyotard, 1987; Habermas, 1989).

breve a aclarar a cuál de las múltiples acepciones del término posmodernidad nos referimos y cómo vemos su posición frente al problema de las identidades. La posmodernidad de la que hablamos, pues, es la que se construye como una crítica filosófica al proyecto filosófico de la modernidad. El sentido más obvio de esta crítica se percibe en el nombre mismo: los filósofos posmodernos pretenden ir más allá de la modernidad; declararla muerta, acabada. Esta pretensión se basa, desde luego, en una visión negativa muy profunda de lo que ese proyecto representa, fundamentalmente en lo que se refiere a sus consecuencias éticas y políticas. Veamos por qué.

De acuerdo con el diagnóstico posmoderno, la modernidad se ha agotado —para bien— fundamentalmente en tres aspectos: en su visión de la historia, su visión del sujeto y su visión de la razón universal. El agotamiento de estas miradas obedece en lo básico a que, a través de ellas, la modernidad se ofrecía a sí misma como un proyecto emancipador a través de un planteamiento sesgado y tramposo. Este planteamiento puede resumirse en la promesa, hecha por la filosofía de la Ilustración, de construir una visión universalista e incluyente que diese cabida al reclamo de igualdad de todos los seres humanos. La trampa, según afirman diversas posiciones críticas, radica en que detrás del universalismo se escondía una visión parcial y sesgada que pretendió imponerse como única, anulando la diversidad. Pongamos atención sobre cómo, según la crítica posmoderna, se expresa esta trampa homogeneizadora en cada uno de los rubros antes citados del proyecto de la modernidad.[2]

LA NOCIÓN DE LA HISTORIA

La historia fue pensada por el proyecto ilustrado y sus secuelas como un proceso teleológico, dirigido por las nociones de

---

2 Recuperamos las líneas de esta reconstrucción de las planteadas en Benhabib, 1992.

evolución y progreso. La orientación última del proceso histórico, es decir, su dirección y su sentido, estaba marcada por la razón universal. En otras palabras, el devenir de la humanidad encuentra su explicación última en la realización de los ideales de la sociedad occidental moderna, única entre las existentes, presentes o pretéritas, que está guiada por principios racionalizadores. Al pretender otorgar sentido a todo el acontecer histórico a partir de la realización de los principios racionalistas, la modernidad estaría imponiendo sus propias metas, sentidos y cosmovisiones al resto de las sociedades y expresiones culturales que, siguiendo esta lógica, deberían someterse y aceptar la perspectiva ofrecida por la modernidad. Esta pretensión, como se ve, se encuentra bastante lejos de ajustarse a la promesa liberadora y excluyente que se apoyaba en la oferta de universalización. En realidad esta oferta esconde, como lo demuestra, entre otros, el historicismo hegeliano, un absoluto desprecio por sociedades y cosmovisiones distintas de las marcadas por la racionalización: en lugar de respeto e inclusión, los otros de occidente encontraron imposiciones totalitarias justificadas por el proyecto de la modernidad. Sin embargo, nos dicen los posmodernos, en la actualidad debemos celebrar la muerte de la historia entendida en ese sentido teleológico, pues si bien la globalización ha favorecido la expansión de Occidente por todo el planeta, su encuentro conflictivo con multiplicidad de otras culturas ha mostrado, al menos, que la lógica racionalizadora dista mucho de ser la única y, sobre todo, de ser la única legítima o éticamente pertinente.

LA NOCIÓN DE SUJETO

Siguiendo con este diagnóstico, la modernidad construyó una idea de sujeto, basada en la noción de individuo autónomo, que se ofrecía como el puntal de la promesa de emancipación. El individuo reclama para sí autonomía, autarquía e igualdad con base en su definición abstracta como ser ra-

cional. Al mismo tiempo, esto permite a la categoría de individuo reclamarse como universal. En efecto, si la única condición para definir al individuo —y con él su calidad de autónomo— es tener la capacidad de razonar, el resultado se visualiza como el más incluyente posible. Frente a tal pretensión, la crítica posmoderna señala dos problemas fundamentales. Primero, que, como fue señalado en su oportunidad, entre otros, por el feminismo y el abolicionismo, la noción en uso de individuo sufre los efectos de una serie de inconsecuencias que hacen a los realizadores del proyecto de la modernidad –políticos o filósofos– darle nombre y apellido o, por mejor decir, sexo, raza, religión y estatus, a una supuesta categoría abstracta. Así, de nuevo, el individuo, lejos de ser universal, quiere dar carta de legitimidad universalista a un conjunto parcial y excluyente de individuos. En realidad, sólo para ellos, los varones, blancos, ilustrados, cristianos, heterosexuales... está diseñado el ideal de autonomía. El resto debe contentarse con ser regido por los usufructuarios exclusivos del uso de la razón.

Pero la crítica posmoderna apunta otra deficiencia ética del concepto de individuo que no se limita a la inconsecuencia señalada. De hecho, se trata de un problema implicado en la definición misma del individuo como racional y autónomo y, de nuevo, su pretensión universalizante. Lo que se indica en este caso es que esta idea a partir de la cual pretende definirse a todas las personas y sus aspiraciones, así como a los principios de convivencia idóneos, refleja una vez más una visión sesgada a partir de cómo se configuran las identidades de algunos sectores en la cultura occidental moderna, pero que de ninguna manera describe la percepción ni la autopercepción de otros sujetos en el interior de la propia sociedad occidental, ni, desde luego, fuera de ella. En primer lugar porque la razón, criterio que se supone universal sin cuestionamiento, está lejos de serlo. Otras culturas y muchos grupos de personas dentro del propio Occidente no operan de acuerdo con lógicas racionales,

sino con otros tipos de percepciones y construcciones mentales. De este modo, la idea de individuo, dicen los posmodernos, sustancializa un concepto que se ofrecía como formal y abstracto, y quiere imponerlo como único factor legítimo de definición de las personas y sus interacciones.

No obstante, como en el caso de la visión moderna de la historia, la progresiva proliferación de identidades, la supresión paulatina de modos únicos de definir la subjetividad que se observa en las sociedades de hoy en día, hacen imposible seguir sosteniendo la quimera del sujeto racional y autónomo y sus pretensiones homogeneizantes y opresivas.

La noción de razón universal. Los puntos anteriores ya anticipan de alguna manera el diagnóstico posmoderno sobre el papel de la visión filosófica de la modernidad y sobre su pretendida defunción. En efecto, según se nos dice, este proyecto filosófico se basa por entero en una noción sustancialista de la razón que, por lo antes expuesto, se torna opresivo y excluyente, tiene efectos totalizantes y pretensiones de homogeneización. En vista de esto, el proyecto no se sostiene más. Ha debido dar paso a una pluralidad de posiciones que, por principio, no se definen como racionales ni universalistas, sino como particularidades que tienen sus propios sentidos, mismos que no pueden ni quieren imponer a nadie más.

Así pues, la sociedad posmoderna, aquélla en la que asistimos a la muerte de los puntales del proyecto de la modernidad, es una sociedad diversa, incluyente y particularista que no requiere de proyecto unificador alguno para dar cabida a las singularidades. Éstas se expresan por el simple hecho de existir, y no necesariamente hay reclamos organizados en favor de ello, puesto que, en muchos casos, su propia estructura no implica ni admite la institucionalización de los reclamos.

Hasta aquí hemos procurado construir una semblanza de la filosofía posmoderna en negativo, es decir, a partir

de la crítica que realiza de la modernidad. Ahora nos interesa conducir lo que hemos destacado hacia el problema de la definición moderna y posmoderna de las identidades.

Como puede colegirse de la definición moderna del individuo, las identidades que describe, pero que también ayuda a construir, están marcadas en lo fundamental por su referencia a ciertos valores específicos, como los de libertad, autonomía e igualdad. Estos valores contrastan con otros que definen a las identidades en contextos no modernos, como los de solidaridad, integración o cohesión. Esto se debe, justamente, a que en la sociedad moderna el referente fundamental de las identidades es el individuo y no la comunidad: en consecuencia, los contextos axiológicos con los que se asocian y en el interior de los cuales se constituyen, son aquellos que fortalecen una estructura individualista. Como ya mencionamos, además, tal estructura es posible sólo en la medida en que se asocia con la categoría de razón. Ahora bien, para el posmodernismo no sólo debe destacarse el hecho real de que hay una gran multiplicidad de estructuras identitarias aparte de las referidas a la categoría de individuo, sino también que no puede sostenerse a esta categoría como un ideal regulativo, en la medida en que su perfil, lejos de ser laxo e incluyente, resulta, por los motivos ya señalados, constrictivo y autoritario.

La diversidad de identidades, marcada por la proliferación de juegos de lenguaje, no sólo es una realidad evidente: también, siempre según el discurso de la posmodernidad, desde los puntos de vista ético y político, es la única deseable si no queremos repetir la triste historia de un proyecto emancipador que se tornó en su opuesto.

A partir de esta rápida presentación de algunas tesis posmodernas sobre las fallas de la modernidad quisiéramos marcar a nuestra vez ciertas inconsecuencias internas que el propio discurso de la posmodernidad revela en su definición ético política de las identidades.

En primer lugar, debemos apuntar que concordamos, en lo sustantivo, con la crítica posmoderna al proyecto de la modernidad —misma que, todo hay que decirlo, los posmodernos recuperan de varias corrientes que les anteceden—. Es decir, cierto, pensamos que la modernidad plantea un proyecto emancipatorio y que luego traiciona sus propias premisas. Esto sucede básicamente cuando habla de universalismo —de la razón, del sujeto— y luego identifica las categorías del individuo o de la historia con cierta particularidad. No obstante, nos parece que la falla de la modernidad radica justo en la inconsecuencia que demuestra con sus propias premisas, no en las premisas mismas. Es decir, lo erróneo no es la pretensión de universalizar, sino el practicar trampas a esa universalización. El problema no se halla en proponer al concepto de razón como rasero de igualdad, sino en atribuir contenidos peculiares —e interesados— a lo que no es sino una capacidad formal.

La posmodernidad pretende oponer a la universalización la aceptación de todos los particularismos, sin reparar en que la única garantía para que una peculiaridad no pretenda imponerse sobre otra es contar con un referente general en el que cualquiera pueda ampararse con la única condición de no pretender negar o descalificar a los demás. De lo contrario, se opta por una defensa ingenua de identidades sustancializadas a las que se supone coexistiendo en armonía, cuando lo que la experiencia del mundo, en todo tiempo, nos enseña es que, justo, las identidades tienden a afirmarse no al lado de otras, sino por encima y en contra de las demás.

La idealización de las identidades no modernas, de corte comunitarista, tradicional o posmoderno, es decir, todas aquellas que se estructuran a contrapelo de la noción de individuo, tiene además implicaciones graves para los sujetos particulares. En efecto, la tendencia posmoderna a descalificar la constitución identitaria individualista ha conducido a esta corriente a emprender la defensa de formas

comunitarias de organización social y de identidades referidas a grupos. Ejemplos destacados de ello los encontramos en el propio seno de las sociedades modernas, entre los colectivos que se autodefinen a partir de características como la pertenencia étnica, religiosa, de preferencia sexual o de género. En estos casos, como en muchos otros, la definición de la identidad concreta de las personas se subsume por su identificación con un rasgo que aparece como esencial. En este sentido, al hablar de una supuesta particularidad, en realidad se está defendiendo una acción homogeneizadora en donde la persona específica desaparece tras su cultura, su comunidad, su religión o su sexo. Lo que la sociedad y el propio grupo perciben como construcción identitaria marcada por estos rasgos se torna una suerte de esencia inescapable que marca a todas aquellas personas que se asocian con ella. Así, socialmente se reproduce una cierta percepción sobre lo que significa ser negro, o musulmán o mujer, y los individuos particulares se ven forzados a identificarse con ese conjunto de características. ¿Es esta en realidad una defensa de las identidades particularidades? ¿O asistimos, por el contrario, a una reivindicación de identidades sustancializadas mucho más feroz que la provocada por las inconsecuencias de la modernidad?

Desde nuestro punto de vista se trata de lo segundo. Según pensamos, la crítica de la modernidad no tiene por qué implicar el decreto de su muerte como proyecto emancipatorio. Por el contrario, nos parece que sus virtualidades liberadoras siguen vigentes y que son mucho más poderosas de lo que el posmodernismo ha sabido reconocer. En particular, la visión moderna del individuo autónomo sigue siendo, desde el punto de vista ético, una opción mucho más saludable como referente de identidades que la falsa proliferación que supone el posmodernismo sin lograr ocultar su progresiva tendencia a un esencialismo homogeneizante.

Así, observar cuáles demandas, articuladas en torno a qué tipo de proyecto, basado en qué supuestos —éticas, cosmovisiones, mentalidades—, son preguntas básicas para el análisis de las redefiniciones de las identidades de cara a la posmodernidad, siempre y cuando entendamos por este término no un proyecto ético, sino un concepto descriptivo. Las respuestas a esas interrogantes por necesidad tendrán que partir del análisis meticuloso acerca de qué nuevas dimensiones adquiere la subjetividad femenina en tránsito hacia la posmodernidad —o la modernidad radicalizada, según se vea— y qué alternativas aparecen en el horizonte de su proyección política. Indudablemente el problema de las relaciones de poder entre géneros exige una reflexión cuidadosa sobre sus causas para poder emitir un diagnóstico sobre su estado actual y definir apuestas sobre sus desarrollos futuros. Este trabajo ha pretendido ubicar el primer punto, y sus preguntas irresueltas dibujan tenuemente los retos que en la segunda vía quedan por afrontarse.



BIBLIOGRAFÍA

Alcoff, Linda. (1989). «Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista». En: *Feminaria*. Número 4. Buenos Aires. Noviembre.
Amorós, Celia. (1994). *Feminismo. Igualdad y diferencia*. México. PUEG-UNAM.
Ansart, Pierre. (1983). *Ideología, conflictos y poder*. México. Premia Editora.
Bachofen, Johann Jakob. (1988). *El matriarcado*. Barcelona. Antrophos.
Bamberger, Joan. (1979). «El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas? En: Harris y Young (comps.). *Antropología y feminismo*. Barcelona. Anagrama.
Benhabib, Seyla. (1992). *Situating the Self*. Nueva York. Routledge.
Benveniste, Emile. (1989). *Problemas de lingüística general*. México. Siglo XXI.
Berman, Marshall. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México. Siglo XXI.
BGSG (The Biology and Gender Study Group). (1988). «The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology». En: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*. Vol. 3. Núm. 1. Indiana University Press. Indiana.
Bobbio, Norberto. (1986). *El futuro de la democracia*. México. FCE.
Castoriadis, Cornelius. (1989). «Institución de la sociedad y religión». En: *Vuelta*. Núm. 93. México. Agosto.
Cervantes Jáuregui, Luis, y Francisco Galván Díaz. (1984). *Política y des-ilusión. Lecturas sobre Weber*. México. UAM-Azcapotzalco.
Davis, Elizabeth Gould. (1971). *The first sex.* Nueva York. Penguin Book.
Deleuze, Pilles. (1987). *Foucault*. México. Paidós.
Durkheim, Emile. (1993). *La división del trabajo social*. México. Colofón.
Elster, Jon. (1986). «Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegatos en favor del individualismo metodológico». En: *Sociológica*. Núm. 2. UAM-Azcapotzalco, México. Otoño.
Engels, Federico. (1955). «El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado». En: Marx, Carlos, y Federico Engels. *Obras escogidas*. T. II. Moscú. Progreso.
Enciclopedia Grijalbo. (1986). Madrid. Grijalbo.
Fages, J. B. (1973). *Para comprender a Lacan*. Buenos Aires. Amorrortu.
Foucault, Michel. (1988). «El sujeto y el poder». En: Dreyfus y Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
–. (1983). *Historia de la sexualidad*. T. I. México. Siglo XXI.
–. (1982). *El discurso del poder* (presentación y selección de Óscar Terán). México. Folios Ediciones.
–. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid. Las Ediciones de la Piqueta.
Foucault, Michel, *et al*. (1981). *Espacios de poder*. Madrid. Las Ediciones de la Piqueta.
Freud, Sigmund. (1988). «El malestar en la cultura». En: Braunstein, Nestor (comp.). *A medio siglo de "El malestar en la cultura", de Sigmund Freud*. México. Siglo XXI.

–. (1981a). «El porvenir de una ilusión». En: *Obras completas*. T. III. Madrid. Biblioteca Nueva.
–. (1981b). «El malestar en la cultura». En: *Obras completas*. T. III. Madrid. Biblioteca Nueva.
–. (1981c). «Tótem y tabú». En: *Obras completas*. T. II. Madrid. Biblioteca Nueva.
Freund, Julián. (1986). *Sociología de Max Weber*. Barcelona. Península.
Geertz, Clifford. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
Gerber, Daniel. (1989). «La verdad es mujer». En: *Sociológica*. Núm.10. México. UAM-Azcapotzalco. Mayo-agosto.
Habermas, Jürgen. (1989). «Modernidad, un proyecto incompleto». En: Casullo, N. (comp.). *El debate modernidad pos-modernidad*. Buenos Aires. Punto sur.
–. (1981). «Nuevos movimientos sociales». En: *Telos*. Núm. 49. Otoño.
Haraway, Donna. (1981). «In the Beginning Was the Word: The Genesis of Biological Theory». En: *Signs: Journal of Women in Culture and Society.* Vol. 6. Núm. 3. Chicago. Universidad de Chicago.
Harris, Olivia, y Kate Young (comps.). (1979). *Antropología y feminismo*. Barcelona. Anagrama.
Kirk, G. S. (1990). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona. Paidós.
Lacan, Jacques. (1990). *Escritos*, 1. México. Siglo XXI.
–. (1988). *Escritos*, 2. México. Siglo XXI.
–. (1984). *El seminario*, 3. Barcelona. Paidós.
–. (1981). *El seminario*, 20. Barcelona. Paidós.
Lamas, Marta. (1986). «La antropología feminista y la categoría "género"». En: *Nueva Antropología*. Núm. 31. México. Conacyt/UAM-Iztapalapa. Noviembre.
Laplanche, Jean, y Jean Pontalis. (1983). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, España. Labor.
Leach, Edmund. (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid. Siglo XXI.
Lévi-Strauss, Claude. (1987). *Antropología estructural*. Barcelona. Paidós.
–. (1985a). «La familia». En: Varios. *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona. Cuadernos Anagrama.
–. (1985b). *Las estructuras elementales del parentesco*. 2 tomos. México. Artemisa.
–. (1982). *Mitológicas*. Tomo I (*Lo crudo y lo cocido*); Tomo II (*De la miel a las cenizas*). México. FCE.
Lyotard, Jean François. (1987). *La posmodernidad. (Explicada a los niños)*. Barcelona. Gedisa.
Martin, Rex. (1980). «Explicación y comprensión en historia». En: Winch, P., *et al*. *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Madrid. Alianza Universidad.
Martínez, Alicia. (1992). «La identidad femenina: crisis y construcción». En: Tarrés, María Luisa (comp.). *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*. México. PIEM-Colmex.

Mead, Margaret. (1982). *Sexo y temperamento*. Barcelona. Paidós.
Monteforte Toledo, Mario (coord.). (1980). *El discurso político*. México. UNAM-Nueva Imagen.
Moodie, G. C. (1987). «La política trata del gobierno». En: Lefwitch, A. (comp.). *¿Qué es la política?* México. FCE.
Nicholson, P. P. (1987). «La política y la fuerza». En: Lefwitch, A. (comp.). *¿Qué es la política?* México. FCE.
Nussbaum, Martha. (1992). «Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning». En: *Texas Law Review*. Vol. 70:1019. UCLA Press. Texas.
Oakley, Ann. (1972). *La mujer discriminada: biología y sociedad*. Madrid. Debate.
Ortner, Sherry. (1979). «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?». En: Harris, y Young (comps.). *Antropología y feminismo*. Barcelona. Anagrama.
Paramio, Ludolfo. (1989). *Tras el diluvio*. México. Siglo XXI. México.
Poloniato, Alicia, y Lourdes Rodríguez. (1987). *Mirando el poder*. México. UAM-Xochimilco-Plaza y Valdés.
Pommier, Gérard. (1986). *La excepción femenina*. Buenos Aires. Alianza Estudio.
Ramos Escandón, Carmen (comp.). (1991). *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*. México. UAM-Iztapalapa.
Rifflet-Lemaire, Anika. (1981). *Lacan*. México. Hermes Sudamericana.
Riquer Fernández, Florinda. (1992). «La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social». En: Tarrés, María Luisa (comp.). *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*. México. PIEM-Colmex.
Rosaldo, Michelle Zimbalist, y Louis Lamphere (eds.). (1974). *Women, Culture and Society*. Standford, University Press.
Sahlins, Marshal. (1988). *Cultura y razón práctica*. Barcelona. Gedisa.
Salazar C., Luis. (1990). «Individualismo, teoría y política». En: *Sociológica*. Núm.14. México. UAM-Azcapotzalco. Septiembre-diciembre.
–. (1987). «Michel Foucault: un ejercicio de crítica materialista». En: Bulnes, José María; Gilberto Giménez *et al*. *La herencia de Foucault. Pensar la diferencia*. México. UNAM-El caballito.
Saussure, Ferdinand de. (1985). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires. Planeta.
Serret, Estela. (1992). «Orden simbólico y subjetividad femenina». En: Valenzuela, M. (coord.). *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización.* Baja California, México. Colef-PCF.
–. (1989). «El sujeto femenino. Para una refundamentación de la Teoría Feminista». En: *Sociológica*. Núm. 10. México. UAM-Azcapotzalco. Mayo-agosto.
–. (1986). «*Feminismo y marxismo; problemas y perspectivas*» (Tesis de Licenciatura en Sociología). México. UAM-Azcapotzalco. (Inédita).

Serret, Estela; Miriam Alfie, y María García. (1991). «El problema de la desigualdad sexual. Más allá del feminismo». En: *Sociológica*. Núm. 15. México. UAM-Azcapotzalco. Enero-abril.

Stone, Merlin. (1976). *When God Was a Woman*. Nueva York. Harvest/HVJ.

Van Parijs, Philipe. (1981). *Evolutionary Explanation in The Social Sciences. An Emerging Paradigm*. Londres-Nueva York. Tavistock Publications.

Vetterling-Braggin, Mary (Ed.). (1992). "*Femininity", "Masculinity" and "Androgyny". A Modern Philosophical Discussion*. Totowa, N. J. EUA. Rowman & Allanheld.

Von Wright, Georg H. (1980). «El determinismo y el estudio del hombre». En: Winch, Peter, *et al*. *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Madrid. Alianza Universidad.

–. (1979). *Explicación y comprensión*. Madrid. Alianza Universidad.

Weber, Max. (1984). *Economía y sociedad*. México. FCE.

–. (1983). *El político y el científico*. México. Premia Editora.

–. (1978). *Ensayos de metodología sociológica*. Buenos Aires. Amorrortu.

–. (1976). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires. Editorial Diez.

Webster, P., y E. Newton. (1979). «Matriarcado: enigma y paradigma». En: Harris, y Young (comps.). *Antropología y feminismo*. Barcelona. Anagrama.

Winch, Peter. (1980). «Causalidad y acción». En: Winch, Peter, *et al*. *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Madrid. Alianza Universidad.

ESTELA SERRET es profesora-Investigadora Titular del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Doctora en Filosofía Política por la UNED, Madrid, España. Maestra en Ciencia Política por la UNAM, Licenciada en Sociología por la UAM-Azcapotzalco. Especialista en temas de identidad femenina y ética feminista, sobre los que cuenta con diversas publicaciones, entre ellas: *Identidad femenina y proyecto ético*, México, UAM-A, PUEG, Miguel Ángel Porrúa, 2002; «Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades», en Ileana García Gossio (coord.), *Mujeres y sociedad en el México contemporáneo. Nombrar lo innombrable*, México, TEC de Monterrey, Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa, 2004; *Género y democracia. Cuadernos de divulgación de la cultura democrática*, México, Instituto Federal Electoral, 2004.

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

SERIE: ESTUDIOS DE GÉNERO

La perspectiva de género en Oaxaca
Luis Armando Serrano López (2003)

SERIE: MEMORIAS

Las mujeres que no se fueron
Juan Carlos García, Mónica Mayer (2003)

SERIE: BUENAS PRÁCTICAS

Tres años de políticas públicas sensibles al género. Informe institucional
Norma Reyes Terán (2004)

Apre(h)ender género. Modelo de especialización del sector público
Alexandro Escudero Nahón (2004)

Equidad de género y presupuesto público. La experiencia innovadora de Oaxaca
María Luisa Tarrés Barraza (coordinadora) (2006)



Muchas reflexiones se han aplicado a este propósito aproximadamente desde el siglo XVIII, cuando se generaron dos corrientes opuestas; una pretende explicar la subordinación femenina demostrando, con argumentos científicos e históricos, que se debe a una efectiva inferioridad natural (...) de las mujeres. En esta corriente se ubican ante todo investigaciones biológicas, antropológicas, psicológicas, médicas, de "ciencias de la conducta", etc., que procuran mostrar cómo la configuración física de mujeres Y hombres determina la asignación social de roles para cada género.

En contraste, la respuesta, compuesta por los estudios de género, parte del supuesto contrario; es decir, que nada en la constitución física de los seres humanos autoriza la dominación de unos sobre otros: ni en términos de género ni en términos de raza, u otra desagregación similar. Por tanto, esta corriente incluye estudios que han debido dirigirse en dos sentidos; por un lado, a demostrar desde la biología, la antropología, la psicología, la medicina, etc., que las diferencias físicas entre géneros no tienen por qué implicar ni la desigualdad social ni la asignación de roles, y, por otra parte, a explicar por qué tal subordinación ha sido producida socialmente.

Esta clase de reflexión es la que define el sentido del presente trabajo. Consideramos que las enormes aportaciones en este campo, desarrolladas en los últimos años, han permitido enriquecer profundamente la complejidad del conocimiento de uno de los conflictos políticos y humanos más importantes de nuestro tiempo, de modo que hoy podemos formular este problema a modo de una explicación causal.

Estela Serret

(Tomado de la Introducción, pp. 10 a 12).







